

AO REDOR DO FEMINISMO DECOLONIAL EN *ABYA YALA*: XÉNERO, RAZA E COLONIALIDADE

Colectánea dos resultados dunha investigación bibliográfica

Autora: Érika Calvo Rivera

Titora: María Nieves Herrero Pérez

Facultade de Filosofía

Curso 2020-2021

Santiago de Compostela

Proxecto realizado no marco da Bolsa de Colaboración con
Departamentos Universitarios 2020-2021
Departamento de Filosofía e Antropoloxía. Área de Antropoloxía

TÁBOA DE CONTIDOS

PREFACIO	6
I. COLONIALISMO E COLONIALIDADE GLOBAL: O XIRO DECOLONIAL EN ABYA YALA	7
A) INTRODUCCIÓN.....	8
B) ESCOLMA DE FICHAS DE LECTURA	17
Castro-Gómez, Santiago (2010). <i>La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada</i>	17
De Sousa Santos, Boaventura (2006). "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes"	23
Dussel, Enrique (1994). <i>1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad</i>	26
Dussel, Enrique (2008). "Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad".....	32
Dussel, Enrique (2011). <i>Filosofía de la liberación</i>	36
Dussel, Enrique (2001), "Eurocentrismo y modernidad"	38
Gómez Quintero, Juan David (2010). "La colonialidad del ser y del saber: el mito del desarrollo en América Latina"	40
Grupo de Estudios para la Liberación. Breve introducción al pensamiento decolonial".....	41
Grosfoguel, Ramón (2006). "La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global".....	43
Grosfoguel, Ramón (2008). "Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial"	48
Grosfoguel, Ramón (2013). "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentales y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI"	52
Grosfoguel, Ramón (2016). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y al extractivismo ontológico: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo".	59
Lander, Edgardo (1997), "Modernidad, posmodernidad, colonialidad".	64
Mignolo, Walter (2000). "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad"	66

Mignolo, Walter (2007). <i>La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial</i> ,	69
Ortega Reina, Jaime e Pacheco Chávez, Víctor Hugo (2013). "Aníbal Quijano y Bolívar Echeverría, dos lecturas sobre la modernidad en/desde América Latina"	76
Quijano, Aníbal (1992). "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad"	79
Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina"	81
Quijano, Aníbal (2014). "Colonialidad de poder, eurocentrismo y América Latina", <i>Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder</i>	84
Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). <i>CH'IXINAKAX UTXIWA. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores</i> ,	88
Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). <i>Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis</i>	91
Segato, Rita Laura (2015). "Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder", en <i>La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda</i> ,	99
Todorov, Tzvetan (2010). <i>La conquista de América. El problema del otro</i>	102
Walsh, C. et al. (ed.) (2002). <i>Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino</i>	107

II. FEMINISMOS PERIFÉRICOS, FEMINISMOS OUTROS: CRÍTICA DA RAZÓN FEMINISTA HEXEMÓNICA DENDE O SUR GLOBAL 111

A) INTRODUCCIÓN.....112

B) ESCOLMA DE FICHAS DE LECTURA117

AAVV (2004). <i>Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras</i>	117
Adlbi Sibai, Sirin (2016). <i>La cárcel del feminismo. hacia un pensamiento islámico decolonial</i> ,	121
Gandarias Goikoetxea, Itziar (2017). "Un neologismo a la moda? Repensar la interseccionalidad como herramienta para la articulación política feminista",	126
bell hooks (1992). "Devorar al otro: deseo y resistencia",	131
Carneiro, Sueli. "Ennegrecer el feminismo"	133
Filigrana, Pastora (2020). "Los gitanos son machistas: el patriarcado es uno y es 'payo'"	135
Hernández Castillo, Rosalva Aída e Suárez Navas, Liliana (ed.) (2008). <i>Descolonizando el Feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes</i> ,	138
Millán Moncayo, Mátara (2011). "Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes?"	149

Viveros Vigoya, Mara (2016). "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación",.....	151
Williams Crenshaw, Kimberlé, "Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color"	155

III. A EMERXENCIA DO FEMINISMO DECOLONIAL EN ABYA YALA 160

A) INTRODUCCIÓN.....161

B) ESCOLMA DE FICHAS DE LECTURA172

AAVV (2014). Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales desde Abya Yala.....	172
Contreras Hernández, Paola e Trujillo, Macarena (2017). "Desde las epistemologías feministas a los feminismos decoloniales" ,	187
Chirix, Emma (2015). "¿Colonialismo en el feminismo blanco?, <i>Comunidad de Estudios Mayas. Espacio de pensamiento crítico y plural</i>	189
Curiel, Ochy (2007). "Crítica poscolonial desde las prácticas del feminismo antirracista".....	192
Curiel, Ochy (2009). "Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe",.....	194
Curiel, Ochy (2014). "Construyendo metodologías desde el feminismo decolonial",	195
Curiel, Ochy (2015). "La descolonización desde una propuesta feminista crítica".	198
Curiel, Ochy "Género, raza y sexualidad. Debates contemporáneos".....	201
Epinosa, Yuderlys (2017). "De por qué es necesario un feminismo decolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de la identidad"	205
Espinosa, Yuderlys (2017). "Hacia la construcción de la historia de un (des)encuentro. La razón feminista y la agencia antirracista y decolonial en Abya Yala"	207
Espinosa Miñoso, Yuderlys (2019). "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional",	210
Gargallo, Francesca (2014). <i>Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América</i>	212
Hernández Morales, Iris (2020). "Colonialismo, capitalismo y patriarcado en la historia y los feminismos de Abya Yala"	214
Lugones, María (2008). "Colonialidad y género".	217
Leyva Solano, Xochitl e Icaza, Rosalva (2019). <i>En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias</i>	221

Lugones, María (2011). "Hacia un feminismo decolonial", <i>La manzana de la discordia</i> , 6 (2), 105-119).....	227
Martínez Andrade, Martín (2019). <i>Feminismos a la contra: entre-vistas al Sur Global</i> , Santander: La Vorágine.....	229
Medina Martín, Rocío (2013). "Feminismos periféricos, feminismos-otros. Una genealogía feminista decolonial por reivindicar",	236
Mendoza, Breny (2014). <i>Ensayos de crítica feminista en Nuestra América</i>	241
Millán, Mágina (coord.) (2014). <i>Más allá del feminismo: Caminos para andar</i>	250
Oyhantcabal, Laura Mercedes (2021). "Los aportes de los feminismos decoloniales y latinoamericano",	260
Montanaro Mena, Ana Marcela (2016). "Hacia el feminismo decolonial en América Latina"	266
Montanaro Mena, Ana Marcela (2017). <i>Una mirada al feminismo decolonial en América Latina</i> , España: Dykinson.	268
Ochoa Muñoz, Karina (2017). "Descifrando nuestros cuerpos racializados"	275
Ochoa Muñoz, Karina (2019). <i>Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismo descoloniales en los sures globales</i>	278
Paredes Carvajal, Julieta (2012). "Las trampas del patriarcado", 89-113, en <i>Pensando los feminismos en Bolivia</i>	291
Paredes, Julieta (2013). <i>Hilando fino desde el feminismo comunitario</i> , México: El rebozo.	293
Paredes, Julieta e Guzmán, Adriana (2014). <i>El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?</i>	296
Picq, Manuela. "La colonización de sexualidades indígenas: entre despojo y resistencia",	301
Segato, Rita Laura (2011). "En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial"	304
Segato, Rita Laura (2015). "La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad", pp. 125-163, en Belausteguigoitia Rius, Marisa e Saldaña-Portillo, María Josefina. <i>Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación</i>	306
Segato, Rita Laura (2016). "El patriarcado: del borde al centro", en <i>La guerra contra las mujeres</i>	309
Segato, Rita Laura (2016). "Colonialidad y patriarcado moderno", en <i>La guerra contra las mujeres</i>	312
Walsh, Catherine (2018). "Sobre el género y su modo muy otro"	315

IV. OS FEMINISMOS INDÍGENAS EN ABYA YALA E A EXPERIENCIA DAS MULLERES ZAPATISTAS..... 318

A) INTRODUCCIÓN.....	319
B) ESCOLMA DE FICHAS DE LECTURA	325
AAVV (2013), Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios	325
Cabezas González, Almudena (2012). "Mujeres Indígenas constructoras de región: desde América Latina hasta Abya Yala"	330
Falquet, Jules (1999). "La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas"	332
Hernández Castillo, Rosalva Aída. "Distintas maneras de ser mujer: ¿ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?"	337
Marcos, Sylvia (1995). "Pensamiento Mesoamericano y Categorías de género: un reto epistemológico"	339
Marcos, Sylvia (2012). "El género vernáculo de Ivan Illich"	342
Marcos, Sylvia. <i>Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas</i>	343
Ruiz, Apen (2001). "La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario"	346
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS EMPREGADAS NOS ESTUDOS INTRUDUTORIOS.....	348

PREFACIO

Este traballo é o resultado do proxecto realizado ao longo do curso 2020/2021 no marco dunha bolsa de colaboración coa Área de Antropoloxía da Universidade de Santiago de Compostela. O seu cometido era o de levar a cabo unha investigación bibliográfica sobre unha das correntes feministas que está adquirindo un notable auxe nesta cuarta vaga do feminismo contemporáneo: o feminismo decolonial de *Abya Yala*¹.

Nestas páxinas, o lector encontrárase cunha antoloxía de fichas de lectura que fun recompilando ao longo destes meses. Aínda sen substituír en nada a consulta das obras orixinais, penso que poden servir a modo dunha primeira aproximación ao tema en cuestión e as obras que lle son máis representativas.

O traballo figura dividido en catro partes: as dúas primeiras agrupan as obras relativas ao xiro decolonial latinoamericano e aos feminismos críticos do Sur, respectivamente. Son estas as dúas influencias por antonomasia do feminismo decolonial latinoamericano, cuxos textos de referencia serán incorporados na terceira sección. Finalmente, a cuarta estará destinada a abordar a posible emerxencia dun feminismo indíxena en *Abya Yala* e, en especial, a relatar, por medio de distintas voces da antropoloxía e doutras ramas do saber, a experiencia das mulleres zapatistas.

Cada unha das partes atópase precedida, ademais, por un breve estudo introdutorio de colleita propia. Neles, o meu obxectivo é o de ofrecer unha panorámica xeral do que se tratará nas obras que son resumidas a continuación. Débese ter en conta, porén, que se trata dunha interpretación propia e que, por tanto, debe ser confrontada cos escritos fonte. As fichas de lectura, pola súa banda, intentan ser unha reprodución fiel do pensamento das súas autoras e autores. Sen maior preámbulo, os textos falarán por si mesmos.

¹ *Abya Yala*, etimoloxicamente terra en plena madurez ou terra de sangue vital, era o nome co que os Kunas (comunidade precolombina que habitaban o actual Panamá e a Colombia) denominaban o seu territorio (Walsh, 2016: 2). Na década dos 90, os pobos indíxenas que participaron nos *500 Años de Resistencia Negra, Indígena y Popular* decidiron rescatar este termo para referirse ao seu subcontinente. Por decisión propia, ao longo deste traballo referirémonos a *Abya Yala*, aínda que empregaremos tamén o rótulo de América Latina, respectando, na maior parte dos casos, a propia terminoloxía da autora ou autor.

I. COLONIALISMO E COLONIALIDADE GLOBAL: O XIRO DECOLONIAL EN *ABYA YALA*

A) INTRODUCCIÓN

No ano 1992, mentres en territorio español se celebraba o quinto centenario do descubrimento de América, ao outro lado do océano, mestizos e indíxenas declaraban ser produto de quiñentos anos de loitas. Organizaban, como resposta crítica, a Continental 500 anos de Resistencia Indíxena, Negra e Popular, na cal acordaron adoptar a denominación de Abya Yala para referirse ao subcontinente americano. Abya Yala, etimoloxicamente “terra en plena madurez” ou “terra de sangue vital”, era o nome co que os Kunas (comunidade precolombina que habitaban o actual Panamá e a Colombia) denominaban o seu territorio (Walsh, 2016: 2). Esta decisión terminolóxica, adoptada como contrapeso fronte ás celebracións do descubrimento, constituía unha verdadeira declaración de intencións: o rexeitamento a unha “América Latina” que, entendían algúns, era produto dunha invención colonial (Mignolo, 2007)².

Se 1492 marcou o inicio dunha longa época colonial para os habitantes do continente, mais tamén o comezo de “quiñentos anos de resistencia”; o quinto centenario celebrado en 1992 permitiría, ben é certo, a revitalización do discurso colonial. Con todo, asentaba, ao mesmo tempo, as condicións de posibilidade para o acontecer dun cambio de rumbo en Abya Yala, no que a oposición ao pasado colonial e as súas pegadas aínda latentes sería cada vez máis notoria. Esta resistencia facíase explícita na organización do movemento indíxena que, dende o alzamento do Exército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) no sur de Chiapas, íría cobrando forza por todo o continente. Mais tamén unha parte da Academia se sumou ao que se deu en coñecer como “o xiro decolonial” (Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007), estudando a relación existente entre a Modernidade e a colonialidade, cuestionando o proxecto civilizatorio da Ilustración e reivindicando a necesidade de que o Outro da periferia (o indíxena, o mestizo, o afrodescendente) fose escoitado despois de 500 anos de subalternidade.

A rede Modernidade/Colonialidade consagrouse, quizais, como o grupo máis representativo desta corrente de pensamento latinoamericana. Xurde nun momento no que o pensamento en Europa xiraba en torno á cuestión da posmodernidade, consecuencia

² Xunto coa noción “Abya Yala”, outros referíranse ao continente como “Nuestra América”. Se ben a nosa posición xeopolítica non nos lexítima facer uso desta última denominación, empregaremos a primeira co propósito de resultar o máis fieis posibles ás propostas decoloniais, aínda tomando en consideración que non todos os pensadores latinoamericanistas se acollen a esta categoría.

da inestabilidade dos grandes modelos políticos e relatos históricos que comeza a observarse tras o fin da Segunda Guerra Mundial. A pregunta pola entrada nunha nova era histórica non conseguía, con todo, acomodarse á realidade latinoamericana: como falar do fin da Modernidade nun continente no que o proxecto ilustrado aínda non fora implantado, tal e como denunciaba a opinión internacional? O eixo da reflexión debía ser, por tanto, ben distinto ao que se estaba a considerar nos países do Norte Global: non se trataba de pensar se a Modernidade xa esgotara todas as súas posibilidades senón, máis ben, de como é que esta tería chegado a Abya Yala e o por que do fracaso dos plans de desenvolvemento que pretendían á condución do subcontinente cara á emancipación.

Herdeiros da teoría da dependencia, da teoloxía da liberación ou da proposta do sistema-mundo de Wallerstein, un conxunto de pensadores latinoamericanos articuláronse a partir dos anos 90 na coñecida como Rede Modernidade/Colonialidade, co obxectivo de reflexionar sobre estas cuestións. Encabezada por Aníbal Quijano (1992, 2014) e Enrique Dussel (1994, 2001, 2011), a súa resposta non deixa lugar a equívocos: se as luces da razón non chegaron a América Latina é porque esta fica presa da outra cara, escura, mais igualmente esencial, da Modernidade: a colonialidade. Lonxe de constituírse como un fenómeno que xurde do diálogo de Europa consigo mesma, a Modernidade aparéceselle a estes pensadores como un paradigma mundial que se orixinou coa invención de América Latina como a primeira identidade xeo-cultural moderna que, construída como periferia, dotou de sentido ao seu centro: Europa (Quijano, 2014: 201; Limic, 2005: 137). Neste senso, a Europa moderna non tería emerxido como unha entidade auto-xerada e autosuficiente, senón como resultado da razón colonial.

Os pensadores do xiro decolonial cuestionarán así o discurso da Modernidade que foi presentado dende o Occidente hexemónico, identificando dous mitos (Lander, 1997) que deben ser revelados para unha mellor comprensión dun sistema-mundo que caracterizan como esencialmente moderno e colonial:

- a) A crenza de que a modernidade europea nace como resultado dunha serie de acontecementos que teñen lugar no norte de Europa (a saber, a Reforma, Revolución Francesa, a Ilustración ou a Revolución industrial, entre outros) (Dussel, 2008; Grosfoguel, 2006; Lander, 1997; Ortega Reina e Pacheco Chávez, 2013).

- b) A consideración da modernidade europea como a expresión por antonomasia do progreso e o obxectivo a perseguir, por conseguinte, por todas as civilizacións. Este segundo mito tería xustificado a aplicación dunha “non-ética da guerra” (Maldonado Torres, 2007: 140) nos países colonizados, cuxo sufrimento tería sido percibido como *redentor* no esforzo por acadar o estatuto de plena humanidade (Dussel, 2001).

Estes dous mitos forman parte do que os nosos referentes darán en considerar como unha descrición eurocéntrica da Modernidade que, desvelando o seu lado visible, perpetúa o ocultamento do seu lado escuro: a colonialidade. E é que, se a colonización foi percibida, no mellor dos casos, como un efecto colateral do desenvolvemento científico-tecnolóxico moderno, en poucas ocasións se reparou en que o seu acaecer ofreceu a condición de posibilidade mesma para o nacemento da Modernidade: a modernidade ilustrada e a colonialidade aparecen así como dúas caras dun mesmo sistema, o sistema-mundo moderno colonial (Mignolo, 2000, 2007; Grosfoguel, 2006; Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007).

A comprensión da Modernidade formulada polos membros da Rede Modernidade/Colonialidade dende un paradigma global, permite reparar no impacto que a conquista latinoamericana tería na configuración dun sistema-mundo que até o momento resultaba, segundo estas premisas, inexistente. Con anterioridade a 1492, alega Enrique Dussel (2008, 2011), a configuración planetaria estruturábase de acordo a diversas ecúmenes que, iuxtapostas, eran consideradas na súa interioridade como plenas e independentes. Europa non era, por tanto, pensada como centro de referencia dun mundo que aínda non se articulaba como sistema global; se acaso, de existir unha vantaxe comparativa, esta correspondíalle ao mundo musulmán que, ao longo do século XV, se atopaba en expansión:

Antes de 1492, la Europa central, que luego llegaría a ser el centro del sistema-mundo, no era otra cosa que el extremo occidental del centro del más importante sistema interregional protagonizado por la India, el Asia central y el Mediterráneo oriental. Gracias al mal llamado "descubrimiento de América", Europa pudo obtener la ventaja comparativa que le permitió convertirse en el centro del mundo, en el centro del primer y único sistema- mundo que ha existido hasta ahora (Garcés, 2007: 220).

De aceptar a premisa do xiro decolonial, consonte á que a colonización se consagrou como a condición de posibilidade da razón ilustrada europea, non resulta

posible perpetuar a exclusión de América Latina da Modernidade: lonxe de ser o subcontinente a exterioridade da Europa moderna, ofrécesenos como a súa interioridade exterior, a periferia dun sistema que, a partir de 1492, comeza a articularse como consecuencia da imposición dun patrón de poder colonial (Mignolo, 2000: 38). A estes efectos, a noción de “colonialidade de poder”, acuñada polo sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000, 2014), pode resultar sumamente esclarecedora.

Colonialismo e colonialidade, advirten os intelectuais latinoamericanos, constitúen fenómenos distintos: se por *colonialismo* debemos entender aquela relación política, económica e administrativa tal que a soberanía nacional non reside na propia nación, senón nunha outra de corte imperial (Maldonado Torres, 2007: 121; Adlbi Sibai, 2016: 24), a *colonialidade* é definida como un aparato de poder que, se ben se xesta no período colonial, transcende os seus límites. Considerada como un fenómeno máis complexo, a colonialidade apela, por conseguinte, a unha estrutura lóxica que determina como é que o traballo, o coñecemento, a autoridade ou as relacións intersubxectivas son organizadas racialmente de forma xerárquica (Quijano, 2000, 2014). Quiñentos anos de operatividade deste patrón de poder non puideron ser superados polos procesos de liberación nacional: a vixencia da división internacional do traballo entre centros e periferia, a transferencia de capital e plusvalía dende os países do Sur Global, a violencia epistémica e cultural exercida polos países do Norte, etc. evidencian, de acordo coa rede Modernidade/Colonialidade, a fortaleza coa que a colonialidade global tería sobrevivido ao fin do colonialismo (Curiel, 2014: 49; Grosfoguel, 2006: 29). Por este motivo, entenden, non resulta posible falar dunha “época poscolonial”, senón da necesidade de emprender un proxecto decolonial, capaz de completar unha primeira descolonización que, limitada á independencia xurídico-política das colonias, tería suposto a negación de Europa, mais non da Europeidade (Mignolo, 2000: páx. 43; Moore Torres, 2018).

Las estructuras múltiples y heterogéneas establecidas durante un periodo de 450 años no se evaporaron con la descolonización jurídico-política de la periferia durante los últimos 50 años. Seguimos viviendo bajo el mismo «patrón colonial de poder». Con la descolonización jurídico-política pasamos de un periodo de «colonialismo global» al actual periodo de «colonialidad global». Aunque las «administraciones coloniales» han sido erradicadas casi por completo y la mayor parte de la periferia está organizada políticamente en Estados independientes, los no europeos siguen viviendo bajo la cruda explotación y dominación europea/euroamericana. Las antiguas jerarquías coloniales de europeos contra no europeos permanecen en su lugar y están imbricadas con la «división internacional del trabajo» y la acumulación de capital a escala mundial (Quijano, 2000; Grosfoguel, 2002).

Esta relación de poder entre colonizados e colonizadores vería na ilusión da raza, apunta Quijano (2007), o seu eixo articulador. Por vez primeira, defende, xurde unha categoría que permite a clasificación social da totalidade da poboación universal, reordenando todas as áreas da existencia humana, dende o traballo e a natureza e os seus respectivos produtos até a subxectividade, o xénero ou a intersubxectividade (Curiel, 2014: 50; Lugones, 2008: 78; Mendoza, 2014: 92). Por tanto, a colonización non só suporía a expropiación dos recursos e materias primas do Sur ou a apropiación da man de obra escrava, senón tamén a instauración dunha xerarquía no que respecta ao coñecemento e ao estatuto ontolóxico: a partir deste momento, só a racionalidade europea será considerada lexítima e, así mesmo, tan só aos seus posuidores lle concederá a plena humanidade. Atopámonos así ante o que Santiago Castro-Gómez (2007, 2010) acuñou como “colonialidade do saber” e Nelson Maldonado Torres (2007, 2008), pola súa banda, como “colonialidade do ser”.

O xenocidio perpetrado en Abya Yala, advirten, constituíu tamén un xenocidio epistémico. A consecuencia, del, todas as formas de saber non occidentais terían sido aniquiladas, baixo a consideración de que tan só dende Europa resultaba posible formular un coñecemento verdadeiramente universal e obxectivo. Estas eran, de acordo con Castro-Gómez (2010: 27), as pretensións do discurso moderno: presentarse como un coñecemento deslocalizado e atemporal, formulado por un suxeito igualmente carente de rostro que, como se dunha divindade se tratase, “observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda (...). La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios”.

En virtude do anterior, o filósofo colombiano referirase a esta pretensión como a “hybris do punto cero” (2010), o delirio no que tería incorrido a Ilustración europea na tentativa por presentar un punto de vista sobre todos os demais puntos sen que, a súa vez, este puidese ser de ningún xeito cuestionado. A ego-política do coñecemento despraza así á teo-política epistémica e, á súa vez, o suxeito europeo aspira a ocupar o lugar que até agora lle tiña correspondido á divindade (Limic, 2008: 138).

Tan alta estima na que se tiña o individuo moderno respondía a unha percepción de si mesmo como un ser auto-xerado que, sen lugar de enunciación, é quen de acceder a unha verdade universal, situada, ao igual que el, máis alá de toda determinación espacial e temporal. En boa medida, son estas as premisas do *cogito* cartesiano que, recollido no interior da conciencia, transcende toda localización xeo-política ou relación

intersubxectiva. Porén, sinalará Enrique Dussel (1994, 2011) o “ego cogito” tan só resultou posible en tanto se atopou precedido por un “ego conquiro”: a experiencia da colonización que constituíu a Europa como centro do sistema-mundo posibilitou, a maiores, a consagración da razón moderna occidental como a única razón humana. A negación dos outros como suxeitos pensantes, conclúe, foi a condición de posibilidade para a afirmación do *ego* varón, europeo e heterosexual como portador único da razón ilustrada.

O razoamento de Dussel será, á súa vez, completado polas achegas de Ramón Grosfoguel (2013) quen, sinalará, entre os case cen anos que distan entre o “eu conquisto” e o “eu penso”, mediará un “eu extermino”. De certo, o século XVI sería o século dos grandes exterminios, que non deben ser comprendidos como as últimas tentativas de resistencia do *ethos* medieval, senón máis ben como as *conditiones sine qua non* para a emerxencia do sistema moderno colonial, capitalista e patriarcal: o exterminio dos musulmáns e xudeus en Ál-Andalus, a gran caza de bruxas en Europa, o etnocidio dos indíxenas en América Latina ou o asasinato por esgotamento da poboación negra levada ao subcontinente como man de obra escrava aparecen así como os catro grandes xenocidios da Historia da humanidade, todos eles perpetrados entre 1492 e a proclamación dun *cogito* cartesiano. Lonxe de tratarse dunha coincidencia anecdótica, advirte Grosfoguel (2013), a aniquilación de toda *episteme* alternativa ou, no seu defecto, o exterminio daqueles que non se deixaban assimilar á nova racionalidade, presentouse como o fundamento subxacente ao *cogito* cartesiano.

Así e todo, as implicacións do *cogito* cartesiano exceden, con moito, o ámbito gnoseolóxico: o “Eu penso, logo son”, ten como consecuencia necesaria, non só a negación dos *Outros* como participantes da razón universal, senón tamén como posuidores dun estatuto ontolóxico pleno. O “ser colonial” é negado polo que Maldonado Torres denominará como un “escepticismo misantrópico racial” (2007). Non resulta casual que un dos primeiros debates motivados polo (des)encuentro co Novo Mundo, protagonizado en 1550 por Bartolomé de las Casas e Ginés de Sepúlveda, tivese como obxecto a cuestión de se os “indios” eran posuidores de alma, é dicir, de se debían ser considerados como verdadeiramente humanos. A defensa das comunidades nativas polo bispo de Chiapas remataría finalmente por imporse co decreto real que, a final do século XVI, prohibía o sometemento da poboación indíxena ao réxime escravista. Lonxe de tratarse dun acto filantrópico, argumentan os pensadores do xiro decolonial, o

recoñecemento da humanidade do indio resultaba necesaria para proceder á súa evanxelización e ao desprazamento progresivo dunha lóxica da escravitude en prol da cultura colonizadora: ante o exterminio masivo das comunidades autóctonas e a necesidade cada vez maior de man de obra, algúns historiadores (Todorov, 1987) darán en ver na abolición da escravitude nada máis que unha aposta por unha forma máis redituable de sometemento. No canto de percibir ao indíxena como unha besta ou mesmo como un obxecto, agora será considerado como man de obra humana, capaz de producir outros obxectos e de reproducir, a súa vez, a forza de traballo.

Porén, resultaría inxenuo crer que as comunidades orixinarias foron recoñecidas como plenamente humanas: máis ben, foron relegadas a un estatuto ontolóxico de segunda ou mesmo de terceira categoría. Eran concibidas, en boa medida, como infantes que tan só poderían acadar a maioría de idade de convertérense no reflexo da civilización europea. Diferentes, xa non en modo, senón en grao, esta distancia debía ser acurtada e, para isto, os pasos a seguir polos habitantes do Novo Mundo debían imitar o traxecto xa percorrido con anterioridade polo home europeo. O alegato de Bartolomé de las Casas amósase así como a orixe do discurso do desenvolvemento e da construción da imaxe da historia como unha Historia Universal que atopa en Europa o seu baluarte (Ochoa Muñoz, 2014; Dussel, 1994, 2008)

Porén, tras máis de 500 anos, este discurso semella aínda subxacer ás políticas internacionais, as cales apuntan a que a plena humanidade aínda non tería sido acadada polos países do Sur. Cómpre preguntarse, con todo, se tal aspiración poderá ser nalgún momento realizada. Neste senso, Karina Ochoa (2014, 2017) referirase, non a unha “infantilización do indio”, senón a súa “feminización”: mentres que o neno é tutelado tan só durante un período curto de tempo, a muller ve negada a súa autonomía mediante tutelas encadeadas (o pai, o irmán, o esposo, etc.). Este semella ser tamén o destino do continente latinoamericano, cuxa capacidade de axencia política, socio-económica e epistemolóxica segue a ser cuestionada aínda nos nosos días.

A construción da alteridade latinoamericana difire así notablemente do que Edward Said (2008) refiriría como “orientalismo”, ou sexa, como a construción do *Outro* como radicalmente diferente. Fronte á percepción do “lonxano Oriente” como un mundo alleo coas súas propias especificidades, Abya Yala tería sido pensada como o outro-de-nosoutros, un continente preso do estado de natureza xa superado en Europa coa construción dos estados modernos (Lander, 1997; Castro-Gómez, 2010; Mignolo, 2007).

A evanxelización primeiro e a modernización despois presentábanse así como un mandato que inhibía as consecuencias morais da implantación dunha non ética da violencia, considerada como unha acción pedagóxica encamiñada a dirixir a poboación indíxena cara á maioría da idade. O mito do Cristo redentor aparecía así como culpabilización do indíxena e veneración do europeo como misioneiro ao servizo da civilización e dos ideais de racionalidade, igualdade e racionalidade (Dussel: 1994).

Non obstante, apuntarán os teóricos do xiro decolonial, a crenza de que a radicalización do proxecto moderno na súa expansión polo ancho e longo do globo devén en posible e mesmo en deber, resulta falaz: foi a condena de tres cuartas partes da humanidade a que fixo posible o emerxer do pensamento ilustrado en Occidente, e será o seu mantemento no estado de “minoría de idade” o que fará posible a súa preservación. Xa que logo, non só o poder, o ser e o coñecemento se constrúen sobre un patrón de poder colonial, senón tamén o Estado moderno e a democracia mesma. A nomeada como “colonialidade da democracia” por Breny Mendoza (2014) implica, por tanto, a imposibilidade de referirse aos países do Sur Global como “en vías de desenvolvemento” para seren concibidos, polo contrario, como países “sostidos no subdesenvolvemento” (Dussel, 2001). A súa condena á escuridade colonial aparece, de acordo coa feminista hondureña, como a condición necesaria para que a luz ilustrada siga a alumear aos países do Occidente hexemónico.

Se, como vimos argumentando, non hai posibilidade de radicalización do ideal ilustrado na súa implantación en Abya Yala, resulta mester preguntarse, non só pola lexitimidade da súa aspiración á universalidade, senón da súa propia vixencia no Occidente hexemónico. Esta dobre cara incluínte e excluínente da Ilustración foi denunciada, en efecto, dende o seu nacemento. As mesmas mulleres do século XVIII decatáronse de que terían sido as grandes esquecidas do ideal de igualdade e liberdade mais, con todo, confiaron na potencialidade das premisas ilustradas para a emancipación, tamén da súa propia. Crían, era posible que aquela cara incluínte adquirise unha maior presenza fronte a faceta excluínente. De ser así, a Ilustración podería facer verdadeiramente efectiva a súa pretensión de universalidade.

O xiro decolonial e, posteriormente, o feminismo decolonial cuestionarán até que punto se, en efecto, a luz ilustrada se alimenta da escuridade de tres cuartas partes do planeta, non debe ser a súa aspiración a constituírse como proxecto universal percibida nada máis que como unha ficción. A problematización do proxecto moderno condúcenos,

ipso facto, á pregunta pola lexitimidade do feminismo hexemónico que, sendo desenvolto nos países do Norte Global, atopa, dun xeito ou outro, as súas raíces na Ilustración, programa teórico da Modernidade. Resulta mester, por tanto, situarnos na periferia do sistema-mundo global para poder comprender as críticas das “feministas do Sur” ao feminismo ilustrado e ao seu afán universalizador.

B) ESCOLMA DE FICHAS DE LECTURA

Castro-Gómez, Santiago (2010). *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2010

CONCEPTOS CLAVE: "hybris do punto cero", colonialidade de saber, lugar de enunciación

- **Def. estudos poscoloniais:** Os estudos poscoloniais comezan a tomar conciencia de que a imposición das linguas francesa, portuguesa ou española ao longo do mundo non é independente da expansión colonial da Europa moderna, a cal impuxo unha política imperial da linguaxe: "los fenómenos lingüísticos empiezan a ser vistos, de este modo, como parte integral de la colonización del mundo, y el lenguaje mismo es considerado como un instrumento de dominio y/o emancipación" (p. 13).
- **Def. hybris do punto cero:** A ciencia ilustrada era considerado polos modernos como a máis perfecta de todas as linguaxes humanas, na medida en que reflectía a estrutura universal da razón, situándose **nun punto cero:** "a diferencia de los demás lenguajes humanos, el lenguaje universal de la ciencia no tiene un lugar específico en el mapa, sino que es una plataforma neutra de observación a partir de la cual el mundo puede ser nombrado en su esencialidad" (p. 14).

Para Castro-Gómez, a **ciencia é un discurso colonial** que foi producido no interior dunha estrutura imperial de selección e distribución de coñecementos, de tal xeito que, en verdade, "la política del "no lugar" asumida por las ciencias humanas en el siglo XVIII tenía un lugar específico en el mapa de la sociedad colonial y fungió como estrategia de control sobre las poblaciones subalternas" (p. 14).

- **Def. colonialidade de saber:** "Este concepto hace referencia a la forma en que las relaciones coloniales de poder tienen una dimensión cognitiva, esto es, que se ven reflejadas en la producción, circulación y asimilación de conocimientos" (p. 16). A súa vez, esta colonialidade de saber desenvólvese nun dobre nivel:
 - a) **A aniquilación doutras moitas formas de conocer** en prol dun coñecemento único e exclusivamente ilustrado: "La ilustración fue vista como un mecanismo idóneo para eliminar las 'muchas formas de conocer' vigentes todavía en las poblaciones nativas y sustituirlas por una sola forma única y verdadera de conocer

el mundo: la suministrada por la racionalidad científico-técnica de la modernidad" (p. 16). A Ilustración non só proclamaba a superioridade duns individuos sobre outros, senón tamén duns tipos de coñecemento sobre outros, propugnando a expropiación epistémica e a construción da hexemonía cognitiva dos crioulos.

b) **A creación das ciencias humanas** (século XVIII) que se servirían das categorías de barbarie, civilización, etc. que non existirían sen o proxecto colonial. Dende estas categorías subsumen a identidade da alteridade ao seu propio imaxinario, traducindo por medio delas as formas de vida dos nativos e incorporándoas a unha visión teleolóxica da historia onde Occidente se presenta como o espello no que a humanidade restante ve reflexado o seu futuro.

- **Sobre o mito da Modernidade:** Dussel cualifica a modernidade europea como un mito segundo o cal a Ilustración europea crería capaz de identificar a súa particularidade coa universalidade, alegando que Europa ten cualidades que lle permitirían desenvolver con independencia da demais rexións do mundo numerosos avances. **Mais o certo é que, para estes autores, o nacemento da Modernidade en Europa non sería posible grazas unicamente ás experiencias intraeuropeas, senón que precisaría tamén das demais culturas. Propón así un paradigma planetario fronte ao mito da Modernidade.**
- **Def. paradigma planetario.** Fronte ao mito da Modernidade, o paradigma planetario alega que "la modernidad es un fenómeno del sistema-mundo que surge como resultado de la administración que diferentes imperios europeos (España primero, luego Francia, Holanda e Inglaterra) realizan de la centralidad que ocupan en este sistema. Esto significa que eventos como la Ilustración, el Renacimiento italiano, la Revolución Científica y la Revolución francesa no son fenómenos europeos sino mundiales, y, por lo tanto, no pueden ser pensados con independencia de la relación asimétrica entre Europa y su periferia colonial"(p. 49).

A Modernidade non é conseguida por Europa, de acordo con este paradigma, como consecuencia de potencialidades internas, senón porque se converte no centro dun sistema-mundo: pero non hai centro se non hai periferia, non hai Europa se non hai América. Por tanto, máis que de Modernidade, é mester falar dun **sistema mundo moderno-colonial**.

- **Orientalismo vs Occidentalismo:** Ao cristianismo coa chegada do europeo ao continente americano presentábaselle un problema: Se só Europa, Asia e África segundo as sagradas escrituras foran encomendadas por Deus para que os humanos

vivisen tras a expulsión do paraíso, **"qué estatuto jurídico poseían entonces los nuevos territorios descubiertos?"** (p. 56). "E así como se ben Asia e Africa serían considerados inferiores pero recoñecidos como outros porque a descendencia dos fillos de Noé habitaría aí; como non se recoñecía a existencia dunha descendencia directa de Noé en América Latina, considerábase que os seus habitantes debían ser unha prolongación da descendencia de Jafet (o fillo favorito de Noé, identificado con Europa). **"Los nuevos territorios y su prolongación no fueron vistos como ontológicamente distintos a Europa, sino como su prolongación natural (el Nuev Mundo)"** (p. 57).

Esta perspectiva defendida por autores como Dussel ou como Mignolo cuestionan o orientalismo de Said no sentido de que este consideraría o orientalismo como o discurso colonial por excecacia; en cambio, para estes autores **o discurso occidentalista é previo do orientalismo**. Ao contrario que Oriente que sería recoñecido como alteridade, non sería este o caso de Occidente: "El occidente no fue nunca el otro de Europa sino una diferencia específica al interior de su mismidad: las Indias Occidentales (como puede verse en el nombre mismo) y luego Norteamérica (en Buffon, Hegel, etc.) eran el extremo occidente, no su alteridad. América, a diferencia de Asia y África, fue incluida (en el mapa) como parte de la extensión europea y no como su diferencia" (p. 58).

- **Colonialismo e racismo: o colonialismo emprega a raza para lexitimar a súa empresa.** O mecanismo da raza e da branquitude foi fundamental na lexitimación da colonización de América Latina, se ben foi un mecanismo que xa sería primeiramente experimentado coa reconquista da península ibérica. Os europeos crearían cos americanos unha relación de superioridade étnica e cognitiva. O obxectivo non era só o da dominación, senón o da conversión: lograr que cambiaran as súas formas de coñecer o mundo, adoptando como propio o horizonte cognitivo do dominador. De tal maneira se introduciu o **dispositivo da branquitude** e do **uropeísmo** nas colonias que "la **uropeización cultural** se convirtió en una aspiración" na medida en que permitía a participación no poder (p. 63).
- **Def. dispositivo de branquitude:** De que falamos cando falamos de brancura? Cando falamos do dispositivo colonial da brancura debemos ter en mente que "ser blancos no tenía que ver tanto con el color de la piel, como con la escenificación de un dispositivo cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y formas de producir conocimientos" (69).

Se algo caracterizaría aos crioulos é o seu coidado por establecer unha fronteira étnica ao respecto dos indíxenas: era necesario salvagardar a súa pureza de sangue, resgardarse de calquera mancha de terra. Se ben os crioulos elaborarían este imaxinario da pureza de sangue, o certo é que case todos eles eran mestizos. Polo tanto, dise que o importante "no era ser realmente blancos, puesto que casi ningún miembro de la élite criolla podía comprobar sus pretensiones de nobleza, sino escenificarse socialmente como blancos y ser aceptados como tales por los estratos sociales más preeminentes" (p.71). Debemos entender por brancura non tanto a cor da pel como "un capital cultural que permitía a las elites criollas diferenciarse socialmente de otros grupos y legitimar su dominio sobre ellos en términos de distinción. La brancura era, pues, primordialmente un estilo de vida demostrado públicamente por los estratos más altos de la sociedad y deseado por todos los demás grupos sociales" (p. 71).

Dado que a brancura daba acceso a poder, non resulta estraño que moitas castas aspirasen a un branqueamento. Por este motivo a mestizaxe fíxose cada vez máis común. O aumento de mestizos fixo que se enriquecesen e pasasen a ser a maior competencia para os crioulos. Algúns mestizos puideron así converter o capital económico obtido no **capital cultural deseado**. Obtención da lexitimación simbólica.

- **Sobre o nacemento da biopolítica:** No século XVII, tal e como advertiu Foucault, aparece a **biopolítica** no momento no que os gobernos "adverten que no tienen que vérselas con individuos simplemente ni siquiera con un "pueblo", sino con una "población" y sus fenómenos específicos, sus variables propias: natalidad, morbilidad, duración de la vida, fecundidad, estado de salud, frecuencia de enfermedades, formas de alimentación y de vivienda" (p. 97).

Coa instauración da biopolítica, os Borbón comezan por expropiarlle aos crioulos e a Igrexa todos os ses privilexios económicos e administrativos. Dado que estas políticas de "biopolítica" dos Borbón ían dirixidos a incrementar o potencial económico de España, cada vez máis deteriorado fronte as nacións europeas, ademais da expropiación de bens aos crioulos, era necesario garantirlle a mobilidade social a indios, negros libres, mestizos ou mulatos. Desexábase un suxeito capaz de poder aproveitar ben os recursos, de forma racional. Era necesario liberar o potencial económico dos mestizos. Pero para lexitimar o seu traballo había que liberalos do obstáculo da brancura e é así como o Estado comezou a outorgar estatutos de brancura a aqueles mestizos que puidesen probar que pola súa sangue corría determinada porcentaxe de sangue española.

Así, mentres antes a distinción social se fundamentaba, non na riqueza, senón na "brancura" e na "pureza de sangue", agora era a riqueza a que determinaaba o status dos suxeitos. Os crioulos, como contrarresposta, exerceron presión sobre o goberno de Madrid co obxectivo de protexer a súa brancura.

La batalla entre los grupos que aspiraban al blanqueamiento racial como medio de movilidad cada vez más dramática con el transcurrir del siglo XVIII. La "guerra de las razas", manifiesta ya desde los primeros años de la Conquista, se intensificó en la medida que aumentaba el porcentaje de la población mestiza. Las reformas borbónicas, por su parte, contribuyeron a la exacerbación del conflicto étnico entre los diferentes grupos sociales. El efecto impensado, perverso, de la biopolítica borbónica, fue el incremento de la distancia entre las elites criollas y el pueblo llano" (113).

- **Ilustración e epistemicidio:** A Ilustración supón un **epistemicidio** das formas de coñecemento tradicionais na propia Europa (véxase a queima de Bruxas), mais tamén en América, por presupoñer "el establecimiento de una frontera entre los que saben jugar el juego de la ciencia (los expertos) y los "otros" que permanecen encerrados tras los barrotes culturales del "sentido común"" (142). A ciencia en América Latina estaría representada polos crioulos, que a empregarían para consolidar as diferenzas étnicas.

Castro Gomez soste que a **pureza epistémica** e a **pureza de sangue** forman parte da mesma matriz de saber/poder. Considerábase que os indios carecen dunha linguaxe abstracta que lle permita crear un coñecemento universal, polo que as súas formas de saber sempre estarán ancoradas ao "**lugar de enunciación**". Críase que todos os coñecementos dos indios non foran resultado do uso da razón, senón tan só das casualidades. "El conocimiento médico de los indios (...) no trasciende la simple experiencia particular y tampoco puede ser formulado en un lenguaje universal. En tales condiciones, los remedios recetados (...) carecen de estatuto científico. **Considerábase que os indios non eran capaces de situarse no punto cero de observación, senón que todos os seus coñecementos se ancoraban no ámbito irreflexivo e subxectivo.**

Pero o certo é que nesta observación científica dende "o punto cero", tamén os crioulos proxectaban o seu imaxinario da pureza de sangue. Por exemplo, afirmarían que a viruela tería o seu inicio en África porque era a terra dos "fillos da maldición", e dende aí se extendería a Europa para a súa redención. "Debido a sus costumbres bárbaras, los pobladores de Asia y África son señalados como epicentro de

enfermedades contagiosas, mientras que Europa descubre el antídoto y combate la enfermedad debido a sus "mejores costumbres y policía" (202).

De Sousa Santos, Boaventura (2006). "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes". Conferencia presentada orixinalmente no centro Fernand Braudel, da universidade de Nova York en Binghamton.

(Dispoñible

en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/olive/05santos.pdf>).

PALABRAS CLAVE: PENSAMENTO ABISMAL, MODERNIDADE, FASCISMO

TESE DO ARTIGO: O pensamento occidental moderno constitúe un pensamento abismal (cf. p. 31), consistente este nun pensamento que divide o mundo por medio de distincións visibles e invisibles, sendo estas últimas as que separan o existente do non existente (realidade non existente para o pensamento hexemónico). A pesar do non recoñecemento daquilo que se atopa máis alá da liña como "existente", é el o que posibilita a zona visible ou existente. As distincións visibles do pensamento abismal responden á tensión emancipación-regulación (liberdade-igualdade). Non obstante, estas tan só son posible na medida enq eu existe unha distinción invisible que aplica aos países da periferia e que se fundamenta na tensión apropiación-violencia (cfr. p. 32).

Esta liña abismal que separa o ser do non-ser aplica a todas as dimensións da sociedade moderna:

a) **EPISTEMOLOXÍA:** As diferenzas visibles son as relativas ao debate entre a verdade científica e non científica (tensión entre ciencia, filosofía e teoloxía), o cal tan só resulta posible na medida en que ambos tipos de verdade se diferenzan dun outro coñecemento que, situado máis alá da liña abismal, é invisibilizado:

Me refiero a conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas al otro lado de la línea. Desaparecen como conocimientos relevantes o conmensurables porque se encuentran más allá de la verdad y de la falsedad. Es inimaginable aplicarles no sólo la distinción científica verdadero/falso, sino también las verdades científicas inaveriguables de la filosofía y la teología que constituyen todos los conocimientos aceptables en este lado de la línea. Al otro lado de la línea no hay un conocimiento real; hay creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas (p.33).

Noutras palabras: existe unha liña que separa o coñecemento científico do non científico, mais a diferenciación entre ambos só resulta posible da diferenciación abismal coas formas de coñecemento-outras que non son recoñecidas como tal por situarse máis

alá da liña invisible abismal que coloca "de un lado, la ciencia, la filosofía y la teología y, del otro, conocimientos, hechos inconmensurables e incomprensibles" (p. 34).

b) DEREITO: Fundaméntase na dicotomía legal-ilegal de acordo co dereito internacional, invisibilizando a posibilidade dun dereito consuetudinario ou mesmo dun territorio sen lei (cfr.: p. 34). Mais, como determinar cales son os coñecementos e tipos de dereito que se atopan máis alá da liña abismal, converténdose en "inexistentes" de acordo coa episteme e ontoloxía predominante? Sousa Santos advirte que, historicamente, as sociedades condenadas á "non existencia" foron aquelas situadas na zona colonial (cfr.: p. 34).

Se tradicionalmente se presentou o contrato social como o paso do estado de natureza ao estado civil, Boaventura de Sousa Santos advirte que máis ben nos atopamos ante a creación dun estado civil e dun estado de natureza simultáneos: se os homes modernos se presentan como cidadáns é por distinción coas outras sociedades que, incapaces de dotarse de lei, seguirían restrinxidas ao estado de natureza.

La modernidad occidental, más allá de significar el abandono del estado de naturaleza y el paso a la sociedad civil, significa la coexistencia de ambos, sociedad civil y estado de naturaleza, separados por una línea abismal donde el ojo hegemónico, localizado en la sociedad civil, cesa de mirar y de hecho, declara como no-existente el estado de naturaleza. El presente que va siendo creado al otro lado de la línea de hace invisible al ser reconceptualizado como el pasado irreversible de este lado de la línea (p. 37).

Boaventura de Sousa Santos advirte como, dende os anos 80, a zona da non-existencia se está expandindo, mentres que a zona visible se torna cada vez máis reducida. Proba disto son os refuxiados, os traballadores migrantes indocumentados ou o incremento do terrorismo (cfr.: p. 41). O retorno do colonial agora afecta tamén ás antigas metrópoles, obrigando a redefinir as liñas abismais. A expansión da influencia occidental supón, paradoxicamente, non unha expansión da zona do ser (guiada pola dicotomía regulación-emancipación), senón da zona do non-ser (dicotomía violencia-extractivismo/apropiación) (p. 44).

Más en general, parece que la modernidad occidental solo puede expandirse globalmente en la medida en que viola todos los principios sobre los cuales históricamente se ha fundamentado la legitimidad del paradigma regulación/emancipación a este lado de la línea. Los derechos humanos son así violados con objeto de ser defendidos, la democracia es

destruida para salvaguardar la democracia, la vida es eliminada para preservar la vida" (páx. 44).

O renacer do colonial conduce á exclusión do contrato social dunha serie de axentes que antes nunca foran excluídos da sociedade. Este novo fenómeno leva ao autor a diferenciar varias formas de fascismo social, entre as cales destacan (cf. p. 45):

A) O FASCISMO DO APARTHEID SOCIAL; que diferencia entre as zonas "salvaxes" e "civilizadas" (p. 45).

B) FASCISMO CONTRATUAL: O contrato laboral está sendo redefinido como o único contrato social válido que lle permite aos individuos garantir o acceso aos servizos e prestacións sociais e aos dereitos máis básicos.

C) FASCISMO TERRITORIAL: Consistente no extractivismo económico e na ocupación de territorios por parte de multinacionais.

O emerxente fascismo social agora convive coas democracias liberais, do mesmo xeito que o estado de natureza o fai co estado civil. Non se trata esta, porén, dunha terxiversación da Modernidade, senón que estas dúas caras estarían presentes dende a súa orixe, senón que agora están redefinindo os seus límites na medida en que o incremento do influxo da modernidade supón necesariamente a expansión da "cara" escura da Modernidade que, se até agora se limitaba ás zonas do non-ser, comeza afectar ás zonas do ser (as antigas metrópoles). En resumo, "lejos de ser una perversión de alguna legislación normal original, éste es el diseño orgiianl de la epistemología moderna y la legalidad, incluso si la línea abismal que desde muy temprano ha diferenciado lo metropolitano de lo colonial ha sido desplazada, convirtiendo lo colonial en una dimensión interna de lo metropolitano" (p. 49).

Dussel, Enrique (1994). 1492. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz: UMSA.

(Disponible

en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>)

CONCEPTOS: MODERNIDADE, INVENCION DE AMERICA, DESCUBRIMIENTO/ENCUBRIMIENTO DO OUTRO, CONQUISTA, COLONIZACION, CONQUISTA ESPIRITUAL, MITO DA MODERNIDADE, MESTIZAXE

TESE PRINCIPAL: A Modernidade non se inicia coa publicación da obra cartesiana *Discurso do Método*, senón que se vai fraguando entre 1492 e 1636 (ano de publicación de dita obra). A conquista de *Abya Yala* teríase afirmado como "el proceso originario de la constitución de la subjetividad moderna" e non como un acontecemento anecdótico ou "colateral" á formación da Modernidade. A conquista de América Latina aparece como a orixe da primeira Modernidade para Dussel; a Ilustración, pola súa banda, é representativa dunha segunda Modernidade: o *ego cogito* pénsase grazas ao *ego conquiro* que lle antecede.

1. CONFERENCIA 1. “El eurocentrismo”.

A visión canónica da Historia é eurocéntrica. Así o representan as palabras de Hegel: "La historia universal va del oriente al occidente. Europa es absolutamente el fin de la Historia Universal. (cf. p. 16). Para el, América Latina forma parte dos "pobos sen historia", queda fóra do desenvolvemento do espírito. Europa afírmase como centro e fin da Historia, posuidora de todo dereito absoluto por ser portadora do desenvolvemento.

Sobre a relación entre o capitalismo e a colonización: Na periferia cristalizan as contradicións do capitalismo que non se poden evidenciar no centro para asegurar o bo funcionamento do mesmo: "la periferia de Europa sirve así de espacio libre para que los pobres, fruto del capitalismo, puedan devenir propietarios capitalistas en las colonias" (p. 22).

Son moitos -o propio Hegel ou Habermas- que exclúen a España do núcleo da Modernidade. Non obstante, a Modernidade precisa do Outro para ser tal, e este Outro

veulle dado a Europa por medio de España Europa non podería constituírse como centro absoluto do coñecemento, do Ser e do sistema de non ser pola existencia da periferia. América Latina é a outra cara da Modernidade, pero unha outra cara que lle é esencial. Concepción da colonialidade como constitutiva á Modernidade.

2. CONFERENCIA 2: “De la invención al descubrimiento del Nuevo Mundo”.

- Descrición de Colón como o primeiro home moderno. Colón faleceu coa firme convicción de ter chegado a Asia dende Occidente, polo que a primeira imaxe do Novo Mundo respondeu a unha **invención do ser asiático de América**. Por tanto, nun primeiro momento críase que non se descubrira ao Outro, senón que se recoñecía ao asiático (ao xa coñecido e situado na orixe da historia).
- Definición de invención de América: "Deseamos indicar por ‘invención’ a la experiencia existencial colombina de prestar un ser-asiático a las islas encontradas en su ruta hacia la India. El ser-asiático -y nada más- es un invento que sólo existió en el imaginario, en la fantasía estética y contemplativa de los grandes navegantes del mediterráneo. es el modo como ‘**desapareció**’ el otro, el indio, **no fue descubierto como otro, sino como ‘lo mismo’ ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como otro): encubierto**" (p.32). A diferenza entre Asia e América Latina é que os asiáticos si eran recoñecidos como un *outro*; en cambio, os indíxenas laitoamericanos eran negados como *outro*, primeiro pensados como asiáticos e despois como un non-sendo-outro (non sendo humanos).
- Se Colón pode ser considerado o inventor do novo mundo, de Américo Vespucio pódese dicir que foi o descubridor. Foi Américo Vespucio quen, por conseguinte, converteu a Europa no centro do sistema. **Deixaba agora de ser unha particularidade sitiada polo mundo musulmán a converterse nunha universalidade descubridora**. Non podemos falar tanto dun descubrimento de algo novo, como dun descubrimento dun lenzo en branco onde Europa pode chegar a **construir un "novo mundo" a súa imaxe e semellanza**. América Latina nunca foi descuberta como o *Outro*, senón como algo no que se pode proxectar o *Mesmo*. Non debemos falar tanto, de acordo con Dussel, de **descubrimiento** como de **encubrimiento**: "los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado,

como "materia" del ego moderno" (p.36). Os americanos aparecían como o mesmo pero en potencialidade; debían ser guiados cara a luz, cara á madurez. Os **pobos indíxenas son encubertos como *Outro* pero en realidade nunca se lles permite aparecer como tal, como resistencia.**

3. CONFERENCIA 3. "De la conquista a la colonización del mundo de la vida".

Se o **descubrimiento e a invención de América** fan referencia a unha relación persoa-natureza, a **conquista** apela a unha relación persoa-persoa. Aparece aquí a figura do "conquistador", encarnada por Hernán Cortés.

- **Def. de conquista.** "La conquista es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como 'lo Mismo'. El Otro, en su distinción, es negado como otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como encomendado, como asalariado o como africano esclavo (p.41).
- **Def. colonización.** Se a conquista é un proceso violento, a colonización como a cuarta forma que adopta 1492 é un proceso que abarca o ámbito erótico, pedagóxico, cultural, político e económico. A **colonización** afecta á vida cotiá, ao *Lebenswelt*. Instáurase con ela a sexualidade masculina, o *ego* fálico: "Se coloniza la sexualidad india, se vulnera la erótica hispánica, se instaura la doble moral del machismo: **dominación sexual de la india y respeto puramente aparente de la mujer europea**" (p. 50). Domínase o corpo da muller india a que se viola e tamén o corpo do varón ao que se explota no traballo.

4. CONFERENCIA 4. "La conquista espiritual. ¿Encuentro entre dos mundos?".

- **Def. de conquista espiritual:** "Entendemos el dominio que los europeos ejercieron sobre el imaginario del nativo, conquistado antes por la violencia de las armas" (p. 53). A través deste proceso, os indios ven negado o seu mundo en prol dun outro mundo "moderno" que se mitifica como bondadoso a par que xustifica a violencia e se declara inocente do asasinato do *outro*. A relixión indíxena quedou completamente aniquilada fronte á europea, divina: "El imaginario indígena debía incorporar -como era su costumbre- a los dioses vencedores. El vencedor, por su parte, no pensó conscientemente en incorporar elemento alguno de los vencidos" (p. 55).

Podemos falar dun verdadeiro encontro entre dous mundos? O novo mundo é considerado como resultado da unidade de dous mundos e culturas: europeo e o indíxena. De acordo con Dussel, tal presentación da conquista é un ocultamento da realidade: América Latina non é o resultado da unión, senón da violencia, representada na violación da Malinche: os latinoamericanos son fillos da "violada" e dunha cultura que foi destruída. Non habería, por tanto, encontró, senón tan só un choque "devastador, enocida, absolutamente destrutor" (p.59).

5. CONFERENCIA 5. “Crítica del ‘Mito de la Modernidad’”.

- Def. **Mito da Modernidade** : un "victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario”. Representación da propia cultura como superior e da outra como inferior: calquera exercicio de violencia é para proveito da cultura inferior.

Dende o mito da modernidade enténdese que a conquista beneficia ao conquistado: "la llamada conquista, en realidad, es un acto emancipatorio, proque permite salir al bárbaro de su "inmadurez", de su barbarie"

- **Premisas do Mito da Modernidade:**

- 1.Siendo la cultura europea más desarrollada, es decir, una civilización superior a las otras culturas (premisa mayor de todos los argumentos: el eurocentrismo)
2. el que las otras culturas “salgan” de su propia barbarie o subdesarrollo por el proceso civilizador constituye, como conclusión, un progreso, un desarrollo, un bien para ellas mismas 14. Es entonces un proceso emancipador. Además, dicho camino modernizador es obviamente el ya recorrido por la cultura más desarrollada. En esto estriba la “falacia del desarrollo (desarrollismo).
3. Como primer corolario: la dominación que Europa ejerce sobre otras culturas es una acción pedagógica o una violencia necesaria (guerra justa), y queda justificada por ser una obra civilizadora o modernizadora; también quedan justificados eventuales sufrimientos que puedan padecer los miembros de otras culturas, ya que son costos necesarios del proceso civilizador, y pago de una “inmadurez culpable”.
4. Como segundo corolario: el conquistador o el europeo no sólo es inocente, sino meritorio, cuando ejerce dicha acción pedagógica o violencia necesaria.
5. Como tercer corolario: las víctimas conquistadas son “culpables” también de su propia conquista, de la violencia que se ejerce sobre ellas, de su victimación, ya que pudieron y debieron “salir” de la barbarie voluntariamente sin obligar o exigir el uso de la fuerza por parte de los conquistadores o victimarios; es por ello que dichos pueblos subdesarrollados se tornan doblemente culpables e irracionales cuando se rebela contra esa acción emancipadora-conquistadora.

No mito da modernidade prodúcese unha inversión dos roles culpable-inocente: a vítima inocente é transformada en culpable á par que o victimario culpable é considerado inocente. O conquistado é culpado de "bárbaro" e o asasino é convertido en salvador do bárbaro. A defensa da violencia en contra dos pobos indíxenas ponse de manifesto de forma explícita nos textos da época: "A estos bárbaros, pues, violadores de la naturaleza (es decir, culpables), blasfemos e idólatras sostengo que no sólo se los puede invitar, sino también compeler para que recibiendo, el imperio de los cristianos oigan a los apóstoles que les anuncian el Evangelio" (cf. p. 69). Este é o "**mito de la culpabilidad del Otro**"

6. CONFERENCIA 6: “Amerindia en una visión no-eurocéntrica de la Historia Mundial”.

O nacemento de Europa é resultado da colonización: Europa constitúise como centro da Historia universal a partir de 1492. Con anterioridade, "lo que hoy llamamos Europa Occidental era un mundo periférico y secundario del mundo musulmán. Nunca había sido centro de la historia" (p. 94).

- **Sobre o nacemento do mito da modernidade** (imposible sen a conquista).

"Hablar en esta situación de una Europa comienzo, centro y fin de la Historia Mundial -como opinaba Hegel- es haber caído en una miopía eurocéntrica. Europa Occidental no era el "centro", ni su historia había sido nunca el centro de la historia. Habrá que esperar a 1492 para que su centralidad empírica constituya a las otras civilizaciones en su periferia. Este hecho de la salida de Europa de los estrechos límites dentro de los cuales el mundo musulmán la había apresado constituye el nacimiento de la Modernidad. 1492 es la fecha de su nacimiento, del origen de la experiencia del ego europeo de constituir a los Otros sujetos y pueblos como objetos, instrumentos, que se los puede usar y controlar para sus propios fines europeizadores, civilizatorios, modernizadores" (p. 95).

7. EPÍLOGO

TESE: O suxeito colonial fórmase no encontro do suxeito racializado co outro imperial.

- **Diferenciación entre colonialismo e colonialidade:**

“Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza” (p.131).

“Así pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente” (p. 131).

- **O racismo como instrumento lexitimador da colonialidade:** O racismo conleva unha actitude de sospeita permanente sobre a humanidade do outro. Só se pode construír o *ego cogito* cartesiano, a certeza do suceso europeo sobre a dúbida acerca do *outro*. O escepticismo sobre a humanidade do outro é fundamental para a Modernidade europea. Este é denominado como ESCEPTICISMO MISANTRÓPICO COLONIAL/RACIAL.

O “Eu penso, logo son “de Descartes convértese nun “Os outros non pensan, entón non son”, secundando así o misantropismo racista.

- Definición de "**descolonización**" por Fanon (descolonización do ser):

“La aspiración fundamental de la descolonización consiste en la restauración del orden humano a condiciones en las cuales los sujetos puedan dar y recibir libremente, de acuerdo con el principio de la receptividad generosa” (p.155).

- Aposta pola **transmodernidade**, entendida como “una invitación a pensar la modernidad/colonialidad de forma crítica, desde posiciones y de acuerdo con las múltiples experiencias de sujetos que sufren de distintas formas la colonialidad del poder, del saber y del ser. (p.162).

Dussel, Enrique (2008). "Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad", Tabula Rasa, 9, 153-197.
(Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a10.pdf>).

CONCEPTOS CLAVE: MODERNIDADE, FILOSOFÍA MODERNA, COGITO CARTESIANO, DESHUMANIZACIÓN DOS POBOS INDÍXENAS, PRIMEIRA MODERNIDADE VS SEGUNDA MODERNIDADE

TESE PRINCIPAL: **O nacemento da Modernidade non responde á formulación cartesiana "cogito, ergo sum", senón que se sitúa 150 anos antes, coa conquista de Abya Yala:** "El antidiscurso de la Modernidad no surge en la Ilustración sino al inicio de lproceso de la conquista. Hay entonces que replantear completamente la historia filosófica de la Modernidad" (p. 153).

A Ilustración (como segunda Modernidade) construírías en base a tres fenómenos:

- a) O occidentalismo eurocéntrico
- b) O orientalismo
- c) A construción dun "Sur" periférico de Europa, formado por aqueles mesmos países que constituían o centro da primeira Modernidade: España e Portugal.

PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN: **Onde se sitúa a orixe da Modernidade?**

Seguindo a formulación habermasiana, a Modernidade teríase orixinado a consecuencia dunha serie de fenómenos intraeuropeos: o Renacemento italiano, a reforma luterana, a revolución científica do século XVII e as revolucións inglesa, norteamericana e francesa. De acordo con Dussel, esta comprensión do nacemento da Modernidade é unha comprensión eurocéntrica: Europa dificilmente podería conseguir por si soa afirmarse como centro do mundo pois, até o século XVI, atopábase sitiada polo mundo musulmán e constituía, máis ben, a periferia.

Descartes é considerado, as máis das veces, como o primeiro filósofo moderno. Non obstante, Dussel advirte o inorme impacto que a influencia xesuíta (e doutros pensadores anteriores como Francisco Sánchez ou Agostiño de Hipona) exercería na súa formación (especialmente no que refire á ontoloxía e a cuestión do método),

preguntándose pola posibilidade de falar de filósofos ibero-americanos modernos anteriores a el.

De feito, para Dussel, é posible atopármonos coas primeiras obras filosóficas da Modernidade na España e Portugal do século XVI, onde os debates xirarían en torno á cuestión da conquista e a orde xesuíta acadou unha maior importancia. Destacará así as figuras de filósofos conimbrisenses como Luis Vives Francisco Suárez.

Non obstante, para Dussel o primeiro pensador estrictamente moderno será **Bartolomé de Las Casas (1484-1566)** por ser o primeiro que lle fará fronte aos problemas que emerxen da Modernidade: a cuestión da humanidade dos pobos indíxenas. Fronte a Ginés de Sepúlveda (para quen os "indios" podían ser escravizados ao non estar dotados de alma), Bartolomé de las Casas, cuestionaríalle aos seus contemporáneos: "¿No son hombres [los indios]? ¿No tienen animas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? [...] ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? (Las Casas, 1957-II: 176)." (cfr.: p. 171).

Dussel destaca a obra de De las Casas, *De único modo (Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión)*, unha obra erudita e con numerosas referencias bibliográficas onde porá de manifesto a importancia do uso do raciocinio para a construción do coñecemento:

El entendimiento conoce voluntariamente cuando aquello que conoce no se le manifiesta inmediatamente como verdadero, siendo entonces necesario un previo raciocinio para que pueda aceptar que se trata en el caso de una cosa verdadera [...] procediendo de una cosa conocida a otradesconocida por medio del discurso de la razón (Las Casas, 1942: 81).

(....)

porque el entendimiento es el principio del acto humano que contiene la raíz de la libertad [...]. Efectivamente, la razón toda de la libertad depende del modo de ser del conocimiento, porque en tanto quiere la voluntad en cuanto el entendimiento entiende (Las Casas, 1942:82). (cf.p. 22).

Para crer na posibilidade da evanxelización do Outro, Bartolomé de las Casas deberá confiar na súa liberdade e racionalidade, por ser estas imprescindibles para unha verdadeira conversión. Xa será no debate celebrado en Valladolid en contra de Ginés de Sepúlveda (1550), cando ambos os dous discutan acerca da pregunta que xurdirá ante a Modernidade: a lexitimidade de Europa de dominar colonialmente as Indias. Las Casas anticiparase aos filósofos do contrato social moderno defendendo a soberanía do pobo (e criticando o poder absoluto exercido polo rei no territorio conquistado).

Todos los infieles, de cualquier secta o religión que fueren [...] quanto al derecho natural o divino, y el que llaman derecho de gentes, justamente tienen y poseen señoría sobre sus cosas [...] Y también con la misma justicia poseen sus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señorías. El regente o gobernador no puede ser otro sino aquel que toda la sociedad y comunidad eligió al principio (Las Casas, 1957-V: 492) (p. 179).

Se a argumentación de Bartolomé de las Casas pode ser considerada como o primeiro discurso anti-moderno (se ben outros autores verán en Las Casas a orixe do paradigma desarrollista), o gran expoñente da conciencia crítica fronte á modernidade será Felipe Guamán Poma de Ayala:

Guamán Poma, más aun que en el caso del inca Garcilaso de la Vega, por ser un indígena que domina la lengua quechua y las tradiciones de su pueblo dominado, muestra aspectos desconocidos de la vida cotidiana de la comunidad indígena anterior a la conquista y bajo la dominación moderno colonial (cf. Subirats, 1994; Wachtel, 1971). En efecto, Guamán Poma produce una síntesis interpretativa, una narración crítica que contiene una ética y una política desde una «localización» (localization) de su visión que sitúa en una perspectiva central tanto en el tiempo y el espacio sumamente creativa (p. 181).

E é que Poma de Ayala recoñecería que, se ben o pasado inca fora idolátrico, os pobos indíxenas respetarían os "mandamientos y buenas obras de misericordia de Dios en este rreyno" (cfr.: p. 181) dun xeito que non o farían os cristiáns, cuxa praxe resultaba contraditoria a súa teoría. Dende a exterioridade da Modernidade (sen ser alleo a ela), Poma de Ayala protagonizará unha crítica rotunda á Modernidade, á expropiación de terras dos indíxenas, aos castigos que eran aplicados aos que desobedecían os mandatos coloniais, etc. Non obstante, recollerá tamén os costumes dos pobos incas anteriores á intrusión, considerando que todas elas se adecuaban á "lei cristiá":

Cristiano lector, ves aquí toda la ley cristiana. No he hallado que sean tan cuidadosos en oro ni plata los yndios, ni he hallado quien deba cien pesos ni mentiroso ni jugador ni peroso ni puta ni puto [...] Desís que habéis de restituir; no veo que lo restituís en vida ni en muerte. Paréseme a mi, cristiano, todos vosotros os condenáis al infierno [...] En saliendo en tierra, luego es contra los yndios pobres de Jesucristo [...] Cómo los españoles tubieron ydolos como escribió el rrevrendo padre fray Luys de Granada [...], los yndios como bárbaros y gentiles lloraban de sus ydolos quando se los quebraron en tiempo de la conquista. Y vosotros tenéis ydolos en vuestras haciendas y plata de todo el mundo (Guamán Poma, 1980-I: 339). (p. 186).

Porá así de manifesto a contradición entre os principios e as prácticas dos modernos que, predicando os mandatos cristiáns, os desobedecían movidos pola codicia: «Así fue los primeros hombres; no temió la muerte con el interés de oro y plata.

Pero son los desta vida, los españoles corregidores, padres, comenderos. Con la codicia del oro y plata se van al infierno» (Guamán Poma, 1980-II: 347) (p. 187).

Guamán Poma de Ayala criticará, ademais, as pretensións do "home moderno" (europeo) que atentarían en contra do mandato de Deus precisamente porque os europeos modernos "xogaban a ser Deus" erixindo a súa subxectividade como unviarsal: Lo que Dios manda, queréys ser más. Si no soys rrey, ¿por qué queréys ser rrey? Si no soys príncipe ni duque ni conde ni marqués ni caballero, ¿por qué lo quereys serlo? Si soys pichero, zapatero, sastre o judío o moro, no os alséys con la tierra, sino paga lo que debéis (Guamán Poma, 1980-II: 405)" (p. 187).

A conclusión de Dussel neste artigo é a de que foi ao longo do século XVI (durante a Primeira Modernidade inaugurada co descubrimento de América) que apareceron os primeiros (anti)discursos filosóficos da Modernidade: voces críticas que, como Bartolomé de las Casas ou Poma de Ayala, cuestionarían a expansión colonial e o xenocidio indíxena sobre o que se erixiría a Primeira Modernidade. Por contrapartida, Descartes pertencería a unha Segunda Modernidade, a da Ilustración, onde o discurso xa non xiraría en torno á lexitimidade da colonización por ser esta, despois da experiencia de 150 anos de xenocidio, xa incuestionable. Sería sobre a negación do outro-negro, indíxena, muller, musulmán, etc. que se construíría o discurso cartesiano e, así mesmo, a Ilustración. En efecto, cando Descartes escribe a súa obra xa se tería producido un irreversible ocultamento do "ser colonial", condicionando o desenvolvemento dunha obra filosófica que se presentará como colonial.

Descartes non sería, de acordo coa formulación dussealiana, o primeiro filósofo moderno, se ben si o inaugurador da Filosofía da Segunda Modernidade (que, ao contrario que o discurso da Modernidade Primeira, non cuestionará a expansión colonial, senón que a tomará como premisa, fundamentando a "subxectividade" moderna sobre a negación do suxeito colonial). (cf.pp. 42-43).

Dussel, Enrique (2011). *Filosofía de la liberación*, México: Fondo de Cultura Económico.

CONCEPTOS: XEOPOLÍTICA, EGO CONQUIROR/EGO COGITO, POSMODERNIDADE/TRANSMODERNIDADE, FILOSOFÍA DA LIBERACIÓN

- **Def. xeopolítica:** Se trata entonces de tomar en serio al espacio, al espacio geopolítico. No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en Nueva York. La caída del muro de Berlín no ha cambiado esta situación; más bien la ha acrecentado. Dicha caída del muro, que comenzó a levantarse en la década de 1960, ha hecho más trágica la realidad presente. **El otro ‘muro’ más antiguo es ahora más alto, comenzó a levantarse en 1492, y separa el norte desarrollado y el sur empobrecido, pasa por el Río Colorado, el Mediterráneo y las aguas territoriales del Japón”** (p. 18).
- **O ego conquiro como o antecedente práctico do ego cogito teórico.** A subxectividade europea fórmase coa obxectivación do outro non europeo (do non-ser-aí), lexitimando a súa manipulación e dominación de acordó coa razón instrumental. A ontoloxía moderna é eurocéntrica: os europeos son os verdadeiros racionais, son os suxeitos, a subxectividade que emerxe na modernidade é unha subxectividade eurocéntrica que xurde “de la experiencia práctica de dominación sobre otros pueblos, de la opresión cultural sobre otros mundos” (p.19). **A colonialidade como a cara escura da modernidade.** Faise necesario trascender a modernidade, non cara a unha posmodernidade nihilista, senón cara a unha transmodernidade.
- **Def. da filosofía da liberación** como contradiscurso: “de la periferia, de los oprimidos , de los excluidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar, el silencio interpelante sin palabra todavía. Desde el no-ser, la nada, lo opaco, el otro, la exterioridad, el excluido, el misterio del sinsentido, desde el grito del pobre parte de nuestro pensar. Es entonces, una “filosofía bárbara”, que intenta sin embargo un proyecto de **trans o metamodenridad**” (p. 42).
- Definición de **exterioridade:** “Ámbito desde donde el otro ser humano, como libre e incondicionado en el sistema, no como parte de mi mundo, se revela” (78).. **Se partimos da lóxica da totalidade ou do sistema estamos na lóxica da alienación da exterioridade ou de cosificación da alteridade. En vez de partir da explicación do sistema-mundo, Dussel aposta por tomar como punto de referencia**

exterioridade-alteridade. (aposta por unha fenomenoloxía da alteridade/exterioridade). A filosofía da liberación busca pensar o mundo dende a exterioridade do sistema: pensar o sistema non dende o sistema mesmo, senón dende a exterioridade que o xulga.

- **Def. filosofía da liberación:** A filosofía da liberación consiste en pensar a realidade non dende o ser, senón dende a exterioridade sempre existente que é excluída polo ser pero ao mesmo tempo forma parte del:

Es saber pensar el mismo ser desde la exterioridad que lo juzga; como juzga hoy la periferia mundial al centro dominador y poseedor de la filosofía de la dominación (...); como juzga la mujer que se libera a la falocracia y a la ideología machista; como juzgan las juventudes del mundo a las antiguas generaciones gerontocráticas castradoras (p. 90).

- **Def. dominación:** A dominación é o acto polo que se coacciona ao outro a participar no sistema que o aliena (p. 99): O capitalismo usa a dominación para a alienación da alteridade (incorporación ao sistema). A dominación convértese en represión cando o outro se resiste. A represión como a cara descuberta da dominación. Esta represión cando falla da lugar á violencia e esta, finalmente, á guerra.
- **Sobre o mito do desenvolvemento:** “los modelos económicos desarrollistas hacen creer que el origen del subdesarrollo es el hecho de que los países atrasados no imitan el modelo de los países desarrollados. La solución sería introducir capitales y tecnología en los países pobres (sustitución de importaciones). Esta ideología desarrollista quiere olvidar que el origen del subdesarrollo es un robo, una injusticia estructural internacional que tiene ya cinco siglos: la explotación de la periferia por transferencia de plusvalía. No habrá desarrollo sin ruptura de la dependencia, sin liberación nacional económica, sin transformar la formación social capitalista, su modo de apropiación y de producción mismos” (p. 227).

Dussel, Enrique (2001), "Eurocentrismo y modernidad", 57-71 en Mignolo, Walter (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo en el debate intelectual contemporáneo*, Arxentina: Signo.

(Disponible

en: https://www.enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/243.1993_espa.pdf).

PALABRAS CLAVE: MODERNIDADE (modernidade europea VS sistema mundo moderno), TRANSMODERNIDADE.

TESE: A modernidade (entendida como "ilustración", "racionalidade", "emancipación") é un fenómeno europeo pero que non só pode ser comprendida dende os acontecementos intraeuropeos, senón que se constitúe en relación dialéctica coa non-Europa, na cal reside precisamente o seu contido. A modernidade europea presentaríase como a cara visible da Modernidade (sistema-mundo-moderno-colonial), mentres que a colonialidade sería a cara escura desa Modernidade.

A Modernidade supón o inicio dunha **Historia Mundo**, situando a Europa como o centro dese sistema global. Mais tan **só hai centro na medida en que hai periferia**: América Latina preséntase así como a periferia que resulta irrenunciable para a constitución de Europa como o centro dese sistema moderno colonial.

A colonización como un feito central no proceso de constitución da subxectividade moderna europea (cfr.:p. 60). mito da modernidade inclúe en si a falacia do desarrollismo, en "pensar que el patrón del mundo del moderno desarrollo europeo debe ser seguido unilateralmente por toda cultura" (p. 60). Europa aspira a constituírse como o Todo, sendo nada máis que unha parte (central) do sistema Moderno-colonial, a cara visible que oculta unha outra cara: a da realidade colonial de tres cuartas partes do mundo.

Considerando que o destino da modernidade europea é o de espallarse pola totalidade do globo, enténdese que todos os países poderán acadar o desenvolvemento da modernidade europea: así o expresaba Kant, quen consideraba a Ilustración como a saída da humanidade do autoculpable estado de minoría de idade. Segundo isto, os pobos indíxenas e afrodescendentes serían autoculpables da súa "minoría de idade", tendo as mesmas posibilidades que os pobos do centro a acadar esta modernidade en tanto "racionalidade", "igualdade", "liberdade" e "ilustración". Este "mito da modernidade"

/"falacia do desarrollismo" semellaría ignorar que precisamente a racionalidade/igualdade/liberdade europea existen tan só en virtude da opresión de 3/4 partes do mundo que non teñen a posibilidade de saír da minoría de idade nin de presentarse como países "en vías de desenvolvemento": están condenados polo centro do sistema-mundo (i.e. Europa) á minoría de idade e ao sbdesenvolvemento.

O mito da Modernidade sería alimentado por filósofos europeos, entre os cales destacarán:

- a) Habermas, quen considerará que a Modernidade intrinsecamente europea ao sentenciar que "los eventos históricos que son decisivos para la implantación del principio de la subjetividad (moderno) son la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa" (p. 67).
- b) Hegel, quen verá en América Latina a rexión do futuro e non do presente.

En cambio, ver a Modernidade como un fenómeno non só intraeuropeo senón mundial permítenos tomar conciencia non só do seu lado emancipador, senón tamén da súa cara destrutiva e xenocida, a cal tan só poderá ser superada nun outro sistema TRANSMODERNO.

Dussel aposta por unha Transmodernidade na cal modernidade e alteridade negada poidan entrar nun diálogo e "mutua fertilización creativa". **Define a transmodernidade** como "co-realización de lo que es imposible cumplir para la modernidad por sí misma: esto es, una solidaridad incorporativa que he llamado analéctica, entre centro/periferia, hombre/mujer, diferentes razas, diferentes grupos étnicos, diferentes clases, civilización/naturaleza, cultura occidental/cultura del Tercer Mundo, etc" (páx. 69). Isto tan só será posible se a periferia se descobre a sí mesma como "**vítima inocente**" dun sacrificio ritual, o cal foi ocultado baixo varias denominacións: "desarrollo", "evangelización", "modernización", etc.

Gómez Quintero, Juan David (2010). "La colonialidad del ser y del saber: el mito del desarrollo en América Latina", *El Ágora*, 10 (1), 87-105.

(Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/4077/407748992005.pdf>).

CONCEPTOS: PROVINCIALIZAR EUROPA, COLONIALIDADE, COLONIALIDADE DE SER E DE SABER, MESTIZAXE

- **Definición de colonialidad** (p. 4): "Concebimos la colonialidad como un sistema ideológico que, apoyándose en algunas ciencias sociales como la historia, la antropología y la sociología, justificó la lógica de la dominación de unos pueblos sobre otros (...) **La colonialidad se refiere a un "patrón de poder" que opera a través de la naturalización de jerarquías raciales y sociales que posibilitan la reproducción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas que no sólo garantizan la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino que también subalternizan y obliteran los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados**".
- **Colonialidade do ser e do saber:** Considérase que o verdadeiro estatuto ontolóxico lle corresponde ao europeo e, por tanto, só as súas formas de coñecemento son as formas válidas, obxectivas e universais. Á consecuencia lóxica sería a subalternización de representacións e saberes que quedaron relegados a simples obxectos de coñecemento, silenciados e sen poder de enunciación (p. 5).
- **Sobre a ideoloxía da mestizaxe como dispositivo de branqueamento:** la identidad latinoamericana es una identidad fracturada, un tipo de esquizofrenia ontológica que anhela ser lo que no es y reniega del pasado, de la mezcla y del origen que sí es" (p. 7).

La construcción de los estados poscoloniales latinoamericanos implicó el profundo anhelo por adoptar la forma de una sociedad moderna al estilo de los estados europeos, pero tal proceso se hizo artificialmente a través de la imitación de algunos referentes de las sociedades modernas como la igualdad de derechos y las libertades cívico-políticas. La grandilocuencia de esas metas democráticas **no implicó la incorporación de los otros internos como ciudadanos del Estado, sino muchas veces significó su negación cuando no su transformación**. En el imaginario de la identidad latinoamericana residía la imagen del **criollo blanco** o, a lo sumo, del **mestizo letrado**, católico, hispanoparlante o lusófono y urbanita, como expresiones tropicalizadas de la europeidad. Este imaginario condujo, por tanto, al consecuente rechazo a las identidades negras, indígenas y campesinas tradicionales (p. 8).

Grupo de Estudios para la Liberación. Breve introducción al pensamiento decolonial”.

(Disponible

en: [https://ahf-filosofia.es/wp-](https://ahf-filosofia.es/wp-content/uploads/pensamientodescolonial.pdf)

[content/uploads/pensamientodescolonial.pdf](https://ahf-filosofia.es/wp-content/uploads/pensamientodescolonial.pdf))

CONCEPTOS CLAVE: MODERNIDADE, COLONIALIDADE, TEORÍA DA DEPENDENCIA, ESTUDOS POSCOLONIAIS, FILOSOFÍA DA LIBERACIÓN, SISTEMA-MUNDO

Tese principal do grupo MODERNIDADE/COLONIALIDADE: O colonialismo como premisa constitutiva da Modernidade: o *ego cogito* do discurso moderno foi viu *no ego conquiro* a súa condición de posibilidade: non hai Modernidade sen colonialidade.

INFLUENCIAS DO GRUPO MODERNIDADE/COLONIALIDADE

a) **A teoría da dependencia:** Anos 50 e 60 (Theotonio Dos Santos, Pablo González Casanova). A teoría da dependencia naceu para facerlle fronte ás teorías do desenvolvemento. Conclúen que non hai posibilidade de desenvolvemento duns países sen o subdesenvolvemento doutros: “el desarrollo de unos países requiere, simultánea y necesariamente, el sub-desarrollo de otros para tener continuidad en el tiempo” (p. 4). A realidade dos países periféricos é que nunca poderán acadar o desenvolvemento porque o seu subdesenvolvemento resulta necesario para que os países do Norte perpetúen a súa hexemonía: “El subdesarrollo resulta tanto una consecuencia como una condición del capitalismo en general y del desarrollo de las grandes potencias capitalistas mundiales en particular” (p. 5).

b) **Teoría do sistema-mundo:** Vendo en I. Wallerstein o seu maior representante, os teóricos do sistema-mundo entenden que o mundo non pode ser concebido como “un conjunto de Estados-nación relativamente independientes los unos de los otros (...) sino como una estructura de elementos heterogéneos, vinculados entre sí por relaciones asimétricas” (p. 5). Non obstante, se para os teóricos do sistema-mundo o paso do imperio-mundo ao sistema-mundo tería lugar na Ilustración, para os teóricos decoloniais este tránsito é representado pola colonización de *Abya Yala*. Os teóricos decoloniais criticarán á teoría da dependencia e á teoría do sistema mundo baixo a acusación de economicismo, se ben recoñecen a súa influencia.

c) **Teoría da liberación:** Pensamento que acadou o seu auge na Arxentina dos anos 60 e 70, construíndose sobre a importancia política do *pobo* e do punto de vista do oprimido. Este é herdado polos teóricos decoloniais, se ben o seu foco de atención non será tanto o das clases proletarias como o do indíxena e afrodescendente.

d) **Marx:** Crítica a Marx por eurocentrista, por tomar a colonialidade como un accesorio á modernidade e o capitalismo e pola súa filosofía da Historia.

e) **Pensamento posmoderno:** Se ben é certo que os teóricos decoloniais critican os grandes relatos e deconstrúen o suxeito moderno como os posmodernos, negan que as sociedades contemporáneas teñan entrado nunha etapa posterior e distinta á moderna: o mundo continúa preso da Modernidade coa conseguinte persistencia da colonialidade nas súas formas. En definitiva, “los descoloniales consideran que el posmodernismo no es más que una crítica eurocéntrica de la modernidad, una mirada absolutamente limitada e ineficaz para aquellos que quieren entender y transformar el mundo desde y para los subalternos de las periferias” (p.9).

f) **Pensamento poscolonial:** Dende finais das décadas dos 70 foi desenvolto por intelectuais das excolonias europeas de Asia e África. “Se podría decir que el pensamiento descolonial surgió como un desprendimiento latinoamericano autónomo del tronco principal del pensamiento poscolonial” (p.9). A principal coincidencia co pensamento poscolonial reside na análise dos efectos do colonialismo nas diversas sociedades. Non obstante, os decoloniais non toman como centro de análise a experiencia colonial en Asia e África no século XIX, senón a de América Latina a partir do século XVI. Tampouco se centran no colonialismo, senón na colonialidade. Se os poscoloniais se centran no aspecto cultural, os decoloniais aúnan o economicismo da teoría da dependencia coa culturalidade dos estudos poscoloniais.

Grosfoguel, Ramón (2006). "La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global", *Tabula Rasa*, 4, 7-48.

(Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n4/n4a02.pdf>).

PALABRAS CLAVE: EGO-POLÍTICA DO COÑECEMENTO VS XEOPOLÍTICA/CORPO- POLÍTICA DO COÑECEMENTO, COLONIALIDADE, MODERNIDADE, SISTEMA-MUNDO, XIRO DECOLONIAL, COLONIZACIÓN, INTERCULTURALIDADE, POLÍTICA DA IDENTIDADE VS IDENTIDADE NA POLÍTICA, UNIVERSALISMO VS PLURIVERSALISMO, RESISTENCIA/RE(EXISTENCIA), HETERARQUÍA, TRANSMODERNIDADE, PENSAMENTO FRONTEIRIZO

- **Def. Modernidade:** Concepción da Modernidade, non dende un paradigma eurocéntrico como fenómeno intraeuropeo, senón dende un paradigma global: a Modernidade como un patrón de poder mundial que presenta dúas caras: unha visible (a da modernidade en tanto "racionalidade", "ilustración", etc. europea) e unha invisible (a colonialidade, primeiro en América Latina e despois nos países de Oriente Medio).
- **Diferenciación entre posmodernidade e decolonialidade:** crítica á posmodernidade como unha "crítica eurocéntrica del eurocentrismo", mentres que o xiro decolonial representaría "una crítica del eurocentrismo desde conocimientos subalternizados y silenciados" (p. 20).
- **Ego- política do coñecemento VS xeopolítica do coñecemento:**

En la filosofía y las ciencias occidentales, el sujeto que habla siempre está escondido, se disfraza, se borra del análisis. La «**ego-política del conocimiento**» de la filosofía occidental siempre ha privilegiado el mito del «Ego» no situado. La ubicación epistémica étnica/racial/de género/sexual y el sujeto que habla están siempre desconectadas. Al desvincular la ubicación epistémica étnica/racial/de género/sexual del sujeto hablante, la filosofía y las ciencias occidentales pueden producir un mito sobre un conocimiento universal fidedigno que cubre, es decir, disfraza a quien habla así como su ubicación epistémica **geopolítica** y cuerpo-política en las estructuras del poder/conocimiento tomáramos en serio las perspectivas/cosmologías/intuiciones epistémicas de pensadores críticos del Sur Global que reflexionan desde espacios y cuerpos raciales/étnicos/sexuales subalternizados y con ellos. (pp. 20-21)

Fronte á ego-política do coñecemento (hybris do punto cero, colonialismo discursivo, etc.), propónse unha **XEOPOLÍTICA DO COÑECIMENTO** (Dussel) ou **CORPO-POLÍTICA DO COÑECIMENTO** (Fanon e Anzaldúa) (cf.p. 22), que teña en conta o lugar de enunciación do suxeito e non pretenda situarse nun "punto cero", "xogando a ser Deus".

La ubicación epistémica étnica/racial/de género/sexual y el sujeto que habla están siempre desconectadas. Al desvincular la **ubicación epistémica** étnica/racial/de género/sexual del sujeto hablante, la filosofía y las ciencias occidentales pueden producir un mito sobre un conocimiento universal fidedigno que cubre, es decir, disfraza a quien habla así como su ubicación epistémica geopolítica y cuerpo-política en las estructuras del poder/conocimiento coloniales desde las cuales habla" (pp. 21-22).

- Consecuencias da colonización máis alá do meramente cultural-económico (p. 25)

- 1) una formación de **clase global particular** donde van a coexistir y organizarse una diversidad de formas de trabajo (esclavitud, semiservidumbre, trabajo asalariado, producción de pequeñas mercancías, etc.) como fuente de producción de plusvalía mediante la venta de mercancías para obtener ganancias en el mercado mundial;
- 2) **una división internacional del trabajo del centro y la periferia** donde el capital organizaba el trabajo en la periferia alrededor de formas represivas y autoritarias (Wallerstein, 1974);
- 3) un sistema interestatal de **organizaciones político-militares controladas por hombres europeos e institucionalizadas en administraciones coloniales** (Wallerstein, 1979);
- 4) **una jerarquía racial/étnica global que privilegia a los europeos sobre los no europeos** (Quijano, 1993; 2000);
- 5) **una jerarquía global de género** que da primacía a los hombres sobre las mujeres y al patriarcado europeo sobre otras formas de relaciones de género (Spivak, 1988; Enloe, 1990);
- 6) una jerarquía sexual que **otorga primacía a los heterosexuales** sobre los homosexuales y lesbianas (es importante recordar que la mayoría de los pueblos indígenas en América no consideraban que la sexualidad entre hombres fuera una conducta patológica y no tienen una ideología homofóbica);
- 7) **una jerarquía espiritual que da primacía a los cristianos sobre las espiritualidades no cristianas/no occidentales** institucionalizada en la globalización de la iglesia cristiana (católica y más tarde protestante);
- 8) **una jerarquía epistémica que privilegia el conocimiento y la cosmología occidentales sobre el conocimiento y las cosmologías no occidentales**, y está institucionalizada en el sistema universitario global (Mignolo, 1995, 2000; Quijano, 1991).
- 9) **una jerarquía lingüística entre las lenguas europeas y las no europeas que hace primar la comunicación y la producción teórica y de conocimiento en los primeros**, subalternizando los últimos como productores de folclor o cultura solamente pero no de conocimiento ni teoría (Mignolo, 2000).

Atopámonos a un sistema mundo dominado por unha matriz de poder específica (un patrón de poder colonial) que abarca todas as dimensións da existencia social, moldeando a experiencia de todas as persoas en función da raza que ocupen no que respecta a súa sexualidade, autoridade subxectividade e traballo (páx. 26). Este novo sistema global que se inicia coa conquista de América caracterízase por ser xerárquico e por ter a raza como organizador da sociedade e, en concreto, da división internacional do traballo e do sistema patriarcal global.

O que é a sexualidade, o xénero, a militarización, a epistemoloxía non se constrúen en Abya Yala como de forma posterior ao capitalismo, senón que veñen con el: o mundo non é só un mundo capitalista, senón que é necesariamente un sistema mundo europeo moderno / colonial capitalista/patriarcal (páx. 26). Por conseguinte, resulta necesario superar as análises economicistas (teoría da dependencia) e culturalistas (estudos poscoloniais) que reducen a cuestión do colonialismo a unha mera cuestión económica ou cultural, sen decatarse de que ambas dimensións se co-constitúen mutuamente.

- Colonialismo VS Colonialidade: O proxecto de **descolonización** está aínda hoxe en día por culminar. Non é posible pensar unicamente a descolonización "en termos de conquistar el poder sobre os límites jurídico-políticos de un Estado, es decir, logrando control sobre un solo Estado-nación" (p. 28). A eliminación das administracións coloniais non equivale necesariamente á descolonización do mundo. Este foi un dos grandes mitos do século XX: a "postcolonialidade".

Malia suprimirse a administración colonial, esta non supuxo un borrado das estruturas de poder que se forxarían durante máis de 450 anos en Abya Yala, e así se pon de manifesto na división internacional do traballo, na acumulación de capital a escala mundial pero tamén na subxectividade dos residentes da periferia que en máis dun caso seguen a reproducir o colonialismo interno.

Las estructuras globales múltiples y heterogéneas establecidas durante un periodo de 450 años no se evaporaron con la descolonización jurídico-política de la periferia durante los últimos 500 años. Seguimos viviendo bajo el mismo «patrón colonial de poder». Con la descolonización jurídico-política pasamos de un periodo de «colonialismo global» al actual periodo de «colonialidad global». Aunque las «administraciones coloniales» han sido erradicadas casi por completo y la mayor parte de la periferia está organizada políticamente en Estados independientes, los no europeos siguen viviendo bajo la cruda explotación y dominación europea/euroamericana. Las antiguas jerarquías coloniales de europeos

contra no europeos permanecen en su lugar y están imbricadas con la «división internacional del trabajo» y la acumulación de capital a escala mundial (Quijano, 2000; Grosfoguel, 2002). (p. 28).

La «colonialidad del poder» se refiere a un proceso de estructuración social en el sistema mundo moderno/colonial que articula lugares periféricos en la división internacional del trabajo con la jerarquía global racial/étnica y la inscripción de los migrantes del Tercer Mundo en la jerarquía racial/étnica de las ciudades globales metropolitanas. Los Estados-nación periféricos y las personas no europeas viven hoy bajo el régimen de la «colonialidad global» impuesto por los Estados Unidos por medio del Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), el Pentágono y la OTAN. Las zonas periféricas permanecen en una situación colonial aun cuando han dejado de estar bajo una administración colonialista (p. 9).

O colonialismo, de acordo con Grosfoguel, faría referencia a "situaciones coloniales impuestas por la presencia de una administración colonial" (p. 29). A colonialidade, pola súa banda, faría referencia ás situacións coloniais que non dependen dunha administración colonial, senón a aquelas outras situacións que seguen sendo coloniais pero que non obstante xa non dependen de administración coloniais.

- **Fundamentos do xiro decolonial.**

O xiro decolonial aspira a superar as limitacións culturalistas e economicistas do poscolonialismo e dos teóricos do sistema-mundo fundamentándose en dous conceptos:

A) **HETERARQUÍA**: Consideran que non podemos falar dunha única matriz xerárquica (sendo a economía a superestrutura e a cultura a infraestrutura ou á inversa), senón que máis ben as xerarquías de clase e aquelas outras que fan referencia ao ámbito racial/cultural/de xénero, etc. imbrícanse e co-constitúense. Máis que de xerarquía, deberíamos falar de **HETERARQUÍA**: o sistema mundo constituiríase como "**XERARQUÍAS IMBRICADAS, HETEROXÉENAS E COMPLEXAS**" (p. 15):

En contraste, las heterarquías nos llevan más allá de las jerarquías cerradas para introducirnos en un lenguaje de complejidad, **sistemas abiertos, imbricación de jerarquías múltiples y heterogéneas**, niveles estructurales y lógicas estructuradoras.

B) **COLONIALIDADE DE PODER**: A colonialidade de poder pon de manifesto que, dende o seu nacemento, o capitalismo estivo vinculado co racismo, a homofobia e o patriarcado rearticulándoo.

- **Aposta por unha epistemoloxía do Sur:**

Non se trata de voltar aos coñecementos pre-modernos, senón o de darlle cabida aos coñecementos subalternos que xurden das fendas do sistema e que agrietan ao propio sistema para despois sembrar a posibilidade de modernidades alternativas ou de modernidades outras.

Los **conocimientos subalternos** son aquellos que se encuentran en la intersección de lo tradicional y lo moderno. **Son formas de conocimiento híbridas, transculturales**, no simplemente en el sentido del sincretismo tradicional o «mestizaje», sino en el que les da Aimé Césaire de «armas milagrosas» o lo que he llamado «complicidad subversiva» (Grosfoguel, 1996) contra el sistema. Son modalidades de resistencia que resignifican y transforman las formas de conocimiento dominantes desde el punto de vista de la racionalidad no eurocéntrica de subjetividades subalternas que piensan desde epistemologías fronterizas. Constituyen lo que Walter D. Mignolo (2000) llama una crítica de la modernidad desde las experiencias geopolíticas y las memorias de la colonialidad (p. 37-38).

Estes coñecementos subalternos non son coñecementos "Puros" no sentido de exteriores á Modernidade (mito das "forzas modernas antimodernas). Polo contrario, son coñecementos que tamén xurden da Modernidade, mais do seu lado escuro e oculto e que, por tanto, poden indicar o camiño cara a un futuro no que a alteridade negada sexa recoñecida. Trátase dunha oposición a calquera forma de ESENCIALISMO ou FUNDAMENTALISMO:

En lugar de rechazar la modernidad para retirarse en un absolutismo fundamentalista, las epistemologías fronterizas subsumen/redefinen la retórica emancipatoria de la modernidad desde las cosmologías y las epistemologías de lo subalterno, localizado en el lado oprimido y explotado de la diferencia colonial, hacia una lucha por la liberación descolonial por un mundo más allá de la modernidad eurocentrada. Lo que el pensamiento fronterizo produce es una redefinición/subsunción de la ciudadanía, la democracia, los derechos humanos, la humanidad, las relaciones económicas más allá de las estrechas definiciones impuestas por la modernidad europea. El pensamiento fronterizo no es un fundamentalismo antimoderno. Es una respuesta descolonial transmoderna de lo subalterno a la modernidad eurocéntrica. (p.39).

- **Universalidade vs pluriversidade/diversidade:**

Fronte á universalidade abstracta, aposta Grosfoguel por unha universalidade concreta (entendida como diversidade radical), é dicir, “un universal concreto que construye un universal descolonial respetando las múltiples particularidades locales en las luchas contra el patriarcado, el capitalismo, la colonialidad y la modernidad eurocentrada desde una diversidad de proyectos históricos descoloniales epistémicos/éticos” (p. 45).

Grosfoguel, Ramón (2008). "Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial", *Tabula Rasa*, 9, 199-215

(Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/396/39600911.pdf>)

PALABRAS CLAVE: UNIVERSALISMO ABSTRACTO (EUROCÉNTRICO), HYBRIS DO PUNTO CERO, RACISMO EPISTÉMICO/COLONIALIDADE DE SABER, UNIVERSALISMO VS PARTICULARISMO, UNIVERSALISMO CONCRETO/UNIVERSALISMO-OUTRO, PLURIVERSALISMO, MODERNIDADE/TRANSMODERNIDADE/POSMODERNIDADE, "ANDAR PREGUNTANDO", "OBEDECER MANDANDO", MOVEMENTO DE RETAGARDA VS MOVEMENTO DE VANGARDA

OBXECTIVO DE GROSFUGUEL: **pensar unha universalidade-outra como pluriversidade fonte á universalidade abstracta europea.**

- **A falacia do universalismo occidental:** O pensamento cartesiano supuxo fundamentar o coñecemento nun "eu" universal, ao que se lle atribuírían todas as características que con anterioridade caracterizaran ao Deus cristiá: autoxenerado, desvinculado de todo corpo e territorio (dualismo), de todo lugar e tempo, situándose nun **"punto cero"** dende o cal dar conta de todo o existente. O suxeito de coñecemento na filosofía occidental vese negado de sexualidade, xénero, etnicidade, raza, clase, lingua, localización epistémica, etc.

Non obstante, a posibilidade do suxeito europeo de afirmarse como un "ego cogito" viría dada pola súa localización xeopolítica e a súa categoría domo colonizador: **non hai "ego cogito" sen "ego conquiro"**.

A filosofía occidental amosará o seu empeño, porén, de **ocultar o seu lugar de enunciación** e presentarse como un **coñecemento sen "rostro"**, sen **condicionamento xeopolítico**, capaz de ofrecer unha epistemoloxía caracterizada pola **neutralidade axiolóxica** e a **obxectividade empírica** (cfr.: p. 202).

En virtude da "hybris do punto cero", podemos considerar o universalismo europeo como un **UNIVERSALISMO ABSTRACTO:**

Abstracto en **dos sentidos**: el primero tipo, en el sentido de los enunciados, un **conocimiento que se abstrae de toda determinación espacio temporal y pretende ser eterno**; y el segundo tipo, en el **sentido epistémico de un sujeto de enunciación que es**

abstraído, vaciado de cuerpo y contenido, y de su localización en la cartografía de poder mundial desde el cual produce conocimientos para así proponer un sujeto que produce conocimiento con pretensiones de verdad, como diseño global, universal para todos en el mundo. El primer tipo de universalismo abstracto (el de los enunciados) es posible solamente si se asume el segundo (el del sujeto de enunciación). El primer sentido de universalismo abstracto, el del universalismo basado en un conocimiento con pretensiones de eternidad espacio temporal, de enunciados que se «abstraen» de toda espacialidad y temporalidad, ha sido cuestionado dentro de la propia cosmología y filosofía occidental. Pero el segundo sentido de universalismo abstracto, en el sentido epistémico del sujeto de enunciación sin rostro ni localización espacio-temporal, el de la ego-política del conocimiento, ha continuado hasta nuestros días con el punto cero de las ciencias occidentales aún entre los críticos del propio René Descartes y es uno de los legados más perniciosos del cartesianismo (p. 206).

-Unha xenealoxía do eurocentrismo: EUROCENTRISMO: DESCARTES--KANT--HEGEL--MARX

O **eurocentrismo** implícito no pensamento de Descartes faríase explícito en **KANT**, quen considerará que asiáticos; mulleres, indíxenas, africanos, etc. carecen de razón. Se ben Kant cuestionará o primeiro universalismo abstracto (a crenza nun coñecemento máis alá do tempo e do espazo que se poida afirmar como eterno, por crer que o acceso ao mundo está mediatizado necesariamente polas categorías de tempo e de espazo), profundizará no segundo sentido do universalismo: é o suxeito europeo o único que conta coa potencialidade para definir o coñecemento que pode e debe ser aceptados por todos os demais.

Se ben **Hegel** protagonizaría un importante avance na historización das categorías de pensamento, na formulación do Saber absoluto como meta última da humanidade acaba por reafirmar un universalismo de corte cartesiano que sería formulado por aqueles posuidores da razón: se a razón se despraza de Oriente a Occidente, **a razón presente tan só lle correspondía ao varón branco occidental**. América, pola súa banda, é o futuro que tan só poderá ser tocado pola razón de seguir a ruta marcada por Europa.

Finalmente, **Marx** participaría deste universalismo abstracto na formulación do "proletariado" como suxeito único e universal, de tal maneira que todos as as civilizacións estarían condenadas a entrar no estadio capitalista para que nel se producisen as contradicións necesarias para a emerxencia da loita burgués-proletariado, sendo este o único suxeito capaz de liberación.

- Universalismo abstracto é, en verdade, un particularismo colonial e racista.
 - Non hai posibilidade de construír unha verdade universal dende a epistemoloxía concreta dun territorio sen que esta se presente como imperialista/colonial.
 - O universalismo abstracto occidental sería partícipe dun racismo epistémico que anularía aos coñecementos e epistemoloxías-outras, encubriendo o lugar de enunciación (sempre concreto) do suxeito que fala que, sendo presentado como universal, se correspondería sempre co suxeito branco-europeo-masculino-heterosexual.
- **Aposta por un universalismo concreto** (proposta de Césaire). "Si el universalismo abstracto establece relaciones verticales entre los pueblos, el universalismo concreto de Césaire es necesariamente **hostizortal** en sus relaciones entre todos los particulares" (p. 210). Trataríase dun diálogo crítico de igual a igual entre as distintas cosmoloxías e civilizacións, e non da creación dun **universalismo abstracto** por **aniquilación da alteridade na mismidade**.
- **Concreción do universalismo na Transmodernidade**, consistente nun "**diálogo horizontal liberador**" fronte ao "monólogo vertical de Occidente" (p. 210).

A Transmodernidade constitúe un intento de superación dos **particularismos esencialistas** e do **universalismo abstracto**. Trátase dun recoñecemento do outro e da súa capacidade de axencia:

Por los últimos 513 años del sistema-mundo Europeo / Euro-americano moderno / colonial capitalista / patriarcal fuimos del «cristianízate o te mato» en el siglo XVI, al «civilízate o te mato» en los siglos XVIII y XIX, al «desarróllate o te mato» en el siglo XXy, má recentemente, al «democratízate o te mato» a principios del siglo XXI. Ningún respeto ni reconocimiento a formas de democracia indígenas, islámicas o africanas (p. 211).
- **Universalismo, Transmodernidade e zapatismo**: O Universalismo concreto é representado polo **movemento zapatista** no seu "**andar preguntando**", que supón non facer política dende un programa determinado de antemán, senón que o programa se fai *a posteriori* do diálogo con todas as persoas, incluíndo as súas demandas particulares e erixíndose como verdadeiramente universal.

Este "**andar preguntando**" e "**mandar obedecendo**", este "**movemento de retagarda**" (e non de vangarda) propio do movemento zapatista resulta fundamental para a construción dese universalismo-outro, dese universalismo concreto que sexa algo máis que un "significante sen significado". Para isto é necesario romper coa barreira teoría/praxe, crendo que o pensamento só pode ser producido por unha elite intelectual e percibindo as masas, non como suxeitos de teoría, senón entes pasivos

Grosfoguel, Ramón (2013). "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI", *Tabula Rasa*, 19, 31-58

(Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S179424892013000200002&script=sci_abstract&tlng=es).

PALABRAS CLAVE: XENOCIDIO, EPISTEMICIDIO, APARTHEID EPISTÉMICO, "COGITO, ERGO SUM", "EU CONQUISTO"/"EU EXTERMINO", EU PENSO, FILOSOFÍA CARTESIANA, MODERNIDADE, RACISMO, TRANSMODERNIDADE, UNIVERSALIDADE VS PLURIVERSIDADE, CAPITALISMO

HIPÓTESE DEFENDIDA: Os catro xenocidios e epistemicidios do século XVI (a queima de bruxas, o xenocidio de indíxenas en Abya Yala, a escravitude da poboación negra e a "reconquista") son representativos dun "eu extermino" que mediaría ao longo do século XVI entre o "eu conquisto" e o "eu penso" cartesiano que o sucede.

A configuración da subxectividade europea *qua* universal só podería ser posible na medida en que epistemes-outras serían aniquiladas xunto cos seus suxeitos portadores ao longo do século XVI.

Esta monocultura do saber, apunta Grosfoguel, segue presente nas teorías sociais impartidas en todas as universidades do mundo, cuxos programas se centran na análise do pensamento de homes de unicamente cinco países (Francia, Alemaña, Italia, EEUU, Inglaterra) (cfr.: p. 34).

Se entendemos que todo coñecemento xurde da experiencia concreta dos individuos (que todo coñecemento é xeopolítico), entón poderemos comprender que o coñecemento que se presenta como universal é necesariamente provinciano (pp. 34 -35):

La pretensión es que el conocimiento producido por hombres de estos cinco países tiene el mágico efecto de tener capacidad universal, es decir, se supone que sus teorías son suficientes para explicar las realidades histórico-sociales del resto del mundo. Como resultado de ello, nuestro trabajo en la universidad occidentalizada se reduce básicamente a aprender estas teorías nacida de la experiencia histórico-social y los problemas de una región particular del mundo. (hombres de cinco países de Europa Occidental) con sus dimensiones espacio/temporales muy particulares y «aplicarlas» a otros lugares geográficos aun si la experiencia y la espacio/temporalidad de los anteriores son totalmente distintos de los primeros. Estas teorías sociales basadas en la experiencia socio-histórica de hombres de cinco

países occidentales constituyen la base teórica de las ciencias humanas en las universidades occidentalizadas hoy (p. 35).

Con todo, o privilexio epistémico destes cinco países do mundo non sería posible sen a inferioridade epistémica dos demais. Todas as formas de coñecemento "non-occidentais" son consideradas inferiores e sometidas a un "apartheid epistémico" (Rabaka, cfr.: páx. 35), mais así tamén aquelas formas de coñecemento producidas por mulleres. Cómpre analizar a configuración do racismo e do sexismo para ver a posibilidade de construción do "eu penso, logo existo" propio da filosofía cartesiana.

- **A filosofía cartesiana como paradigma da racionalidade moderna**

O "eu" como substituto de Deus con todas as súas características, capaz de producir un coñecemento universal e verdadeiro alén do tempo e do espazo, obxectivo e neutral: En fin, "la visión cartesiana argumenta que este «yo» puede producir un conocimiento desde el «ojo de Dios" (p. 36): un suxeito que produce coñecemento por medio dunha razón descarnada e de forma illada ao respecto dos demais axentes sociais. O individuo, dende a filosofía cartesiana, crerase capaz de formular un coñecemento "non-situado", véndose preso da que Castro Gómez denominará como "hybris do punto cero", unha ego-política do coñecemento por medio da cal o suxeito aspira a producir un coñecemento superior que non estea contaminado polo coñecemento terrestre (nin social, espacial, temporal ou corporal) (cfr.: p. 37).

A pesar das críticas á filosofía cartesiana dende a Academia, algunha das teses centrais do seu pensamento seguen estando hoxe moi vixentes: "La división «sujeto-objeto», la «objetividad» entendida como «neutralidad», el mito de un EGO que produce conocimiento «imparcial» no condicionado por su cuerpo o ubicación en el espacio, la idea de conocimiento como producto de un monólogo interior sin lazos sociales con otros seres humanos y la universalidad comprendida como algo más allá de cualquier particularidad siguen siendo los criterios usados para la validación de conocimientos en las disciplinas de la Universidad Occidentalizada" (p. 38).

Por contrapartida, calquera pensador que rexeite participar da ego-política do coñecemento e aposte por unha xeopolítica do coñecemento (Dussel) ou por unha corpo-política do coñecemento (Anzaldúa), calquera que sexa a súa achega será acusada de "sesgada, inválida, irrelevante, falta de seriedad, parcial, esto es, como conocimiento inferior" (p. 38).

Descartes inaugura o que Grosfoguel calificará de UNIVERSALISMO IDOLÁTRICO, mais, seguindo a liña dusseliana, preguntase: "**¿Cuáles son las condiciones de posibilidad políticas, económicas, históricas y culturales para que alguien a mediados del siglo XVII produjera una filosofía que pretenda ser equivalente al ojo de Dios y reemplazar a la divinidad de la cristiandad? ¿Quién habla y desde qué corpo-política de conocimiento o geopolítica de conocimiento lo hace?"**" (p. 38).

A resposta de Dussel ante esta pregunta é a que segue:

El«yo pienso, luego existo» de Descartes está precedido por 150 años de «yo conquisto, luego existo». El ego conquiro es la condición de posibilidad del ego cogito de Descartes. Según Dussel, la arrogante e idólatra pretensión de divinidad de la filosofía cartesiana viene de la perspectiva de alguien que piensa en sí mismo como centro del mundo porque ya ha conquistado el mundo. ¿Quién es este ser? Según Dussel (2005), es el Ser Imperial. El «yo conquisto», que comenzó con la expansión colonial europea en 1492, es el cimiento y la condición de posibilidad del «yo pienso» idolátrico que seculariza todos los atributos del Dios cristiano y reemplaza a Dios como nuevo fundamento del conocimiento. Una vez los europeos conquistaron el mundo, el Dios de la cristiandad se hizo desechable como fundamento del conocimiento. Después de conquistar el mundo, los hombres europeos alcanzaron cualidades «divinas» que les daban un privilegio epistémológico sobre los demás (p.38).

Grosfoguel completará esta resposta alegando que nos 150 anos que separan a conquista de Abya Yala e o aparecer do "cogito" cartesiano, mediará un outro fenómeno que fará posible a aparición deste último: o xenocidio e o exterminio (ou, máis ben, os catro xenocidios e exterminios que se sucederán ao longo do século XVI): "**Lo que conecta el «yo conquisto, luego existo» (ego conquiro) con el idólatrico «yo pienso, luego existo» (ego cogito) es el racismo/sexismo epistémico producido por el «yo extermino, luego existo» (ego extermino)"** (p. 39).

En conclusión, os catro exterminios do século XVI son a fonte do racismo/sexismo que permitirá conectar o "ego conquiro" co "ego cogito". Estes catro exterminios que irán consolidando o sistema- mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial que emerxe en 1492 son:

- 1) **contra los musulmanes y los judíos en la conquista de Al-Andalus en nombre de la «pureza de sangre»;**
- 2) **contra los pueblos indígenas primero en el continente americano y luego los aborígenes en Asia;**

- 3) contra los africanos con el comercio de cautivos y su esclavización en el continente americano;**
- 4) contra las mujeres que practicaban y transmitían el conocimiento indo-europeo en Europa, quienes fueron quemadas vivas acusadas de brujas**

1. A CONQUISTA DE AL-ANDALUS: XENOCIDIO/EPISTEMICIDIO CONTRA MUSULMÁNS E XUDEUS.

O discurso proto-racista da pureza de sangue adoptado durante a "reconquista" cristiá da Península Ibérica conduciría a un xenocidio físico e cultural contra musulmáns e xudeus que, ben foron asasinados ou expulsados da súa terra, ben obrigados a converterse ao cristianismo.

Este xenocidio iría acompañado tamén dun epistemicidio que se poría de manifesto na queima de bibliotecas (entre elas, a biblioteca de Córdoba, que tiña aproximadamente 500.000 libros fronte a unha Europa na que a maior biblioteca cristiá non tiña máis de 1000 libros) (p. 42).

2. A CONQUISTA DO CONTINENTE AMERICANO

Necesidade de investigar a relación entre a reconquista española e a conquista americana. E é que La Conquista de Al-Andalus fue tan importante en las mentes de los conquistadores españoles que Hernán Cortés, conquistador de México, confundió con mezquitas los templos sagrados de los aztecas. (cf. p. 42).

Ademais, non debe ser considerada unha casualidade que Colón recibiría permiso para surcar o océano Atlántico tan só nove días despois de que tivese lugar o fin da reconquista.

Os métodos xenocidas e epistemicidas/espiritualicidas que se empregarían nas cruzas cristiás, tamén serían empregados na conquista de Abya Yala. Con todo, existe unha diferenza fundamental: se o xenocidio en Al-Andalus tería como sustento a "pureza de sangue", é dicir, as diferenzas relixiosas; o xenocidio en América fundamentaríase nas diferenzas raciais. Esta xerarquía racial sería posteriormente trasladada na relación que

cristiáns (agora "brancos") establecerían cos moriscos e marranos (agora "non brancos" ou de "raza inferior"):

O primeiro racismo que se construíría na conquista non foi o racismo "bioloxicista" fundado na idea de "raza", senón un racismo fundado na idea de relixión, que permitía calificar aos indíxenas sen relixión como individuos "sen alma" e, polo tanto, carentes de humanidade (cf. p. 44).

A carencia de relixión por parte dos pobos indíxenas implicaba a ausencia de Deus e, na medida en que se non se ten Deus non se ten alma, tampouco é posible en ausencia de alma ser considerado humano, senón máis ben un animal. (páx. 45).

O debate en torno a humanidade dos indios foi fundamental ao longo do século XVI. Finalmente, acabarían por imporse as voces disidentes dentro da Igrexa que consideraban que os "indios" non eran animais carentes de alma, senón máis ben "bárbaros" que precisaban de seren cristianizados e cuxa escravitude era un pecado a ollos de Deus. Este debate sobre a humanidade dos indios que, aínda que non se articulou en termos de raza senón de relixión, Grosfoguel considerará como racista, culminaría co debate de Valladolid na Escola de Salamanca en 1552:

Dado que la teología cristiana y la iglesia eran la autoridad del conocimiento en la época, la monarquía imperial cristiana española puso en manos de un tribunal entre teólogos cristianos la cuestión de la justeza tanto de la conquista como de sus métodos. Los teólogos eran Bartolomé de las Casas y Ginés Sepúlveda. Después de sesenta años (1492-1552) de debate, la monarquía cristiana imperial española finalmente solicitó un tribunal teológico cristiano para tomar una decisión fina sobre la justeza de la conquista y la humanidad de los «indios». Como es bien sabido, Ginés Sepúlveda defendía la posición a favor de la esclavización de los «indios» en el proceso de trabajo sin que esto fuera pecado a los ojos de Dios. Parte de su argumento para demostrar la inferioridad de los «indios» por debajo de la línea de lo humano, era el argumento moderno capitalista de que los «indios» no tienen sentido de la propiedad privada ni noción de los mercados, porque producen bajo formas colectivas y distribuyen la riqueza con reciprocidad. Bartolomé de las Casas sostenía que los «indios» son seres con alma pero que estaban en un estado de barbarie que precisaba de la cristianización. Por consiguiente, para Las Casas a los ojos de Dios era pecado esclavizarlos. Lo que propuso fue «cristianizarlos». Tanto Las Casas como Sepúlveda representan la inauguración de los dos principales discursos racistas con consecuencias perdurables que serán movilizados por las potencias imperiales occidentales durante los siguientes 400 años: los discursos racistas biológicos y los discursos racistas culturalistas.

A curto prazo, a postura de Bartolomé de las Casas imporíase, conducindo a monarquía imperial a abolir a escravitude, considerando que "los indios" tiene alma pero que son bárbaros por cristianizar" (p. 47). Xa non se negaba a súa humanidade, pero a articulación progresiva da idea de "raza" condenaríaos á inferioridade e, aínda que liberados do traballo escravo, impúxoselle a servidume.

La conclusión implicaba en apariencia la liberación de los «indios» del dominio colonial español. Pero no fue ese el caso. Los «indios» fueron transferidos en la división internacional del trabajo de mano de obra esclava a otra forma de trabajo forzado y coercitivo conocido como la «encomienda». La «encomienda» es una forma de trabajo forzado que se utilizó en la conquista de Al-Andalus donde el encomendero no solamente sometía a trabajo forzado a los moriscos sino que vigilaba su conversión al cristianismo. Este método de trabajo y conversión forzada fue extrapolado contra los indígenas en las Américas. (p. 48).

Esta idea de raza que se vai configurando ao longo do século XVI en Abya Yala sería posteriormente extramolada no tratamento de xudeus e musulmáns.

3. A ESCRAVITUDE DA POBOACIÓN AFRICANA (a consecuencia da liberación dos indíxenas do traballo escravo).

4. A "QUEIMA DE BRUXAS"

A queima de bruxas afectaría en primeiro lugar ás mulleres europeas en posesión de coñecementos ancestrais en distintas áreas: astronomía, medicina, bioloxía, ética, etc. (páx. 50). A súa autonomía, liderado e autoridade foi comprendida como "herexía" dende o século XV, intensificándose na súa persecución entre os séculos XVI e XVII.

A tese de Silvia Federici, agora retomada por Grosfoguel, será a de que a queima de bruxas (ao igual que a escravitude dos africanos e a conquista de Abya Yala) desempeñaría un rol fundamental na acumulación orixinaria de capital. O seu obxectivo non sería outro que o de incrementar a reserva de man de obra para o capitalismo global.

- CONSECUENCIAS DO CUÁDRUPLE XENOCIDIO

Os catro xenocidios/epistemicidos mediarían entre a conquista de Abya Yala e a afirmación do ego cartesiano:

Los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI antes analizados crearon estructuras de poder y epistémicas raciales/patriarcales a escala mundial imbricadas con los procesos de acumulación global capitalista. Cuando en el siglo XVII, Descartes escribió «yo pienso, luego existo» desde Ámsterdam, en el «sentido común» de los tiempos, ese «yo» no podía ser africano, indígena, musulmán, judío ni mujer (occidental o no). Todos estos sujetos ya eran considerados «inferiores» por toda la estructura de poder racial/ patriarcal global del sistema-mundo, y sus conocimientos eran considerados inferiores como resultado de los cuatro genocidios/epistemicidios del siglo XVI. El único que quedaba como epistémicamente superior era el hombre occidental" (p. 51).

Non pode haber afirmación dun "Penso, logo existo", sen que este suxeito que pensa non se contraponha a un outro que carece de racionalidade: o cogito cartesiano, ao igual que a Modernidade, posuirá dúas caras. Se o privilexio epistémico do suxeito branco, varón, occidental é a cara visible; a inferioridade daqueles cuxos coñecementos foron exterminados e polo tanto dos que se di que "non pensan" (e non o farán até que se adecúen á racionalidade occidental), constitúen a cara escura.

Os presupostos cartesianos que sería explicitados por Kant e posteriormente por Hegel seguen vixentes no sistema universitario vixente, de acordo Grosfoguel. A superación desta occidentalización da universidade e a "xustiza epistémica" tan só poderá ser conseguida transgredendo as premisas da Modernidade nun "ir máis alá dela", nunha TRANSMODERNIDADE (Enrique Dussel). Pero que significa ir máis alá da Modernidade?

Se ben é certo que na actualidade non hai ningunha tradición que sexa completamente allea á modernidade eurocentrada, isto non significa que todas elas se imbriquen da mesma maneira coas premisas modernas, coloniais e eurocentristas: partindo da premisa de que non hai "culturas puras", si se pode considerar que existen unhas máis exteriores que outras. Podemos falar, xa que logo, de perspectivas epistémicas e culturais que presentan unha EXTERIORIDADE RELATIVA con respecto á modernidade eurocentrada. Partindo desta exterioridade relativa será que se poida construír un mundo transmoderno ou, como proclaman os zapatistas, "un mundo donde muchos mundos sean posibles" (p. 23).

Dussel aposta polo "tráfico de teorías" que é defendido por algunhas autoras como a posibilidade de redefinir os termos da epistemoloxía occidentalocéntrica (que en máis dunha ocasión serían termos "raptados" pola tradición occidental doutras culturas e imaxinarios, como é o caso de democracia) dende diversas epistemes. Como diría Julieta Paredes, non se trata de rexeitar os conceptos occidentais (como por exemplo o de fmeinismo), pois estes xa están imbricados nos nosos universos simbólicos e na nosa linguaxe; máis ben do que se trata é de "pelarlles o contido" (p. 54).

A transmodernidade supera, de acordo cos autores da Rede Modernidade/Colonialidade, o dilema liberal entre relativismo e universalismo: non aposta por unha celebración acrítica das diferenzas, senón que avoga por un proxecto universal que, non obstante, non pode ser ditado por unha única tradición (universalismo abstracto). Noutras palabras, o proxecto transmoderno aspira a que non sexa "uno que define para todos", senón que sexan "los muchos (que) definen para los muchos" (p. 55).

Fronte á universalidade abstracta/universalismo e o relativismo, a Transmodernidade apuntaría a unha pluriversidade filosófica, epistémica e cultural.

Grosfoguel, Ramón (2016). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y al extractivismo ontológico: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo". *Tabula Rasa*, 24, 123-143.

(Dispoñible en: <http://www.revistatabularasa.org/numero-24/06grosfoguel.pdf>).

PALABRAS CLAVE: EXTRACTIVISMO, EXTRACTIVISMO ECONÓMICO, EXTRACTIVISMO EPISTÉMICO, EXTRACTIVISMO ONTOLÓXICO, CAPITALISMO

- **Obxectivos do texto:**

- Pensar a totalidade das dimensións do fenómeno extractivista en América Latina: o extractivismo económico, mais tamén o epistémico e o ontolóxico.
- Analizar como o extractivismo, en todas as súas formas, implica unha cosificación, na transformación "de los conocimientos, las formas de existencia humana, las formas de vida no-humano y lo que existe en nuestro entorno ecológico en "objetos" por instrumentalizar, con el propósito de extraerlos y explotarlos para beneficio propio sin importar las consecuencias destructivas que dicha actividad pueda tener sobre otros seres humanos y no-humanos" (p. 126).

- **TIPOS DE EXTRACTIVISMO:**

a) **EXTRACTIVISMO ECONÓMICO:** Definido por Gudynas como "un tipo de extracción de recursos naturales, en gran volumen o alta intensidad, y que están orientados esencialmente a ser exportados como materias primas sin procesar, o con un procesamiento mínimo" (p. 125). Cando as políticas extractivistas se levan a cabo con violencia e vulnerando os dereitos dos seres humanos que habitan nas comunidades afectadas, Gudynas falará de **Extrahección** (cfr.: p. 126). Grosfoguel define o extractivismo económico como:

Se trata del saqueo, despojo, robo, y apropiación de recursos del sur global (el sur del norte y el sur dentro del norte) para el beneficio de unas minorías demográficas del planeta consideradas racialmente superiores, que componen el norte global (el norte del sur y el norte

dentro del sur) y que constituyen las elites capitalistas del sistema-mundo. Peor aún, el extractivismo es central a la destrucción de la vida en todas sus formas" (p. 128).

O extractivismo económico preséntase, en fin, como o conxunto de actividades que removen grandes volumes de recursos naturais non procesados para a súa exportación (o que non se limita só a minerais ou petróleo, senón que tamén afecta á pesca, á agricultura ou aos bosques) (cfr.: p. 128).

O extractivismo constitúe unha ferramenta que leva posibilitando a **acumulación capitalista dende 1492**, momento no que unhas rexións foron relegadas á periferia e á produción de materias primas, mentres que outras se constituían como o centro do sistema-mundo, encargándose da produción de manufacturas. Esta distribución internacional evidencia a necesidade da periferia para un sistema capitalista "donde unos exportan materias primas y otros exportan productos manufactureros. Sin la conquista de África, Asia y América no habría capitalismo mundial. De manera que estamos hablando de un sistema que es capitalista y colonialista desde su nacimiento. Sin colonialismo y dominación colonial, no hubiera mercado capitalista global. El colonialismo es constitutivo del capitalismo. Uno es inherente al otro. De manera que no habitamos en un sistema puramente capitalista. Habitamos un capitalismo histórico que es inherentemente colonial y, por tanto, racial" (p. 128).

O extractivismo económico resulta posible tan só como resultado do racionalismo instrumental occidental cartesiano, segundo o cal o ser humano é pensado como exterior á natureza e esta percibida como un medio para a consecución dun fin (cfr. p. 129). A consecuencia desta racionalidade, a Modernidade aparecería como un proxecto civilizatorio "**ecoloxicida**" (cfr.p. 130). Ademais, como as comunidades que habitan nas rexións que son vítimas do extrativismo adoitan ser consideradas racialmente inferiores, estes procesos involucran habitualmente a violencia en contra das persoas autóctonas.

Prodúcese así unha oposición entre os "afortunados da terra" que son aqueles que viven no centro e disfrutan dos produtos elaborados grazas ao extractivismo e á violencia exercida en contra dos "condenados da terra": "Las formas de disfrute d ela vida en un lado tienen como condición de posibilidad la destrucción de la vida en el otro lado" (p. 130).

b) EXTRACTIVISMO EPISTÉMICO/COGNITIVO: O concepto de "extractivismo cognitivo" foi acuñado por Leanne Betasamosake Simpson, intelectual indíxena dun pobo canadense, para referirse a como científicos e ambientalistas asumen a cosmovisión

propia dos pobos indíxenas, descontextualizándoa e aplicándoa ao sistema global, como se por si soa puidese posuír a clave dunha vida máis sostible no planeta. Non obstante, no momento no que estes coñecementos-outros son asimilados ao coñecemento occidental, perden a súa radicalidade política e a súa esencia alternativa.

Grosfoguel define o extractivismo intelectual, cognitivo ou epistémico como "una mentalidad que no busca el diálogo que conlleva la conversión horizontal, de iguala igual entre los pueblos ni el entender los conocimientos indígenas en sus propios términos, sino que busca extraer ideas de como se extraen materias primas para colonizarlas por medio de subsumirlas al interior de los parámetros de la cultura y la episteme occidental" (p. 132).

A consecuencia do extractivismo epistémico non é outra que a da **despolitización e resignificación dos coñecementos-outros** dende a **lóxica occidentalocéntrica**. Estes coñecementos son incorporados á civilización occidental como "orixinais", converténdose en maleables para a súa mercantilización e sen tomar en conta aos produtores orixinais dese coñecemento.

Silvia Rivera Cusicanqui apunta a que, da mesma maneira que os pobos indíxenas exportan materias primas que se lle devolven como manufacturas creadas única e exclusivamente polos países do Norte, tamén eles exportan experiencias que son concibidas como materia prima para a elaboración de teorías abstractas e intelectuais polos pensadores do norte. Finalmente, os subalternos vense obrigados a recoñecer a súa experiencia como se lles resultase allea, como se fose creada orixinalmente polos pobos do Norte.

Esta situación non é, porén, exclusiva do Norte. Cusicanqui denuncia como pensadores pertencentes ao xiro decolonial (véxase Quijano ou Mignolo) se apropiaron de ideas como o "colonialismo interno" que xa serían acuñadas con anterioridade por autores como González Casanovas ou a propia Cusicanqui pero que se apropiarían como orixinais. E é así como Cusicanqui, nas súas obras, se ve obrigada a citar a Mignolo ou a Quijano por ideas que ela mesma, como pensadora aymara non pertencente a Academia, xa tiña acuñado con anterioridade pero que nunca lle serían recoñecidas como propias por eses autores que se presentan a si mesmos como "decoloniais": "A través del juego del quién cita a quién, se estructuran jerarquías y acabamos teniendo que comer, regurgitado, el pensamiento descolonizador que las poblaciones e intelectuales indígenas de Bolivia, Perú y Ecuador habíamos producido independientemente" (Cusicanqui, cfr.: p. 135).

Unha outra proba de como os autores mestizos e crioulos latinoamericanos reproducen o extractivismo epistémico tan presente na Academia do Norte está presente nun artigo de Quijano sobre o "bo vivir", propio da cosmovisión andina: de vinte referencias bibliográficas, 17 correspóndense a referencias a el mesmo, unha outra a un historiador británico e as dúas restantes e discípulos seus mestizos. Non hai referencia algunha a ningún pensador indíxena (cfr.: p. 136).

A alternativa ao extractivismo epistémico pasa, apunta Lianne Batasamosake Simpson, por «...un cambio de la mentalidad de considerar al pueblo indígena como un recurso por extraer a considerarnos pueblos y naciones inteligentes, articulados, relevantes, vivos, respirando. Creo que eso requiere que las personas y las comunidades y la gente desarrolle relaciones justas y significativas y auténticas con nosotros... Tenemos muchas ideas sobre cómo vivir amablemente en nuestro territorio de manera que tengamos jurisdicciones separadas y naciones separadas, en un territorio compartido. Creo que hay una responsabilidad por parte de la comunidad y la sociedad dominantes de idear una manera de vivir de manera más sostenible y de sustraernos al pensamiento extractivista. Y hacerse cargo de su propio trabajo y de su responsabilidad de idear una manera de vivir con responsabilidad y de responder a las próximas generaciones. Para mí, ese es un cambio que la sociedad canadiense debe asumir, es su responsabilidad. Nuestra responsabilidad es seguir recuperando ese conocimiento, recuperar esas prácticas, recobrar las historias y las filosofías, y reconstruir nuestros países desde dentro hacia fuera». (Klein, 2012, cfr.: p. 137). A reciprocidade presentaríase, en última instancia, como a alternativa ao extractivismo: reciprocidade coas demais sociedades e tamén coa vida non humana.

c) EXTRACTIVISMO ONTOLÓXICO: o extractivismo como unha forma de ser e de estar na vida, consistente na apropiación sen consentimento, no roubo, sen responsabilidade nin compromiso algún coas consecuencias para as demais formas de vida humanas e non humanas (cfr.: p. 138). Por medio do extractivismo, prodúcese unha obxectualización sistemática de todo o existente, que culmina coa destrución dos propios partidarios do extractivismo. En palabras de Lianne Betasamosaje Simpson:

El colonialismo y el capitalismo están cimentados en la extracción y la asimilación. MI tierra es vista como un recurso. Mi cuerpo es un recurso y mis hijos son un recurso, porque son la posibilidad de expandir, mantener y sostener el sistema de extracción-asimilación. El acto de

la extracción suprime todas las relaciones que den sentido a lo que sea que se esté extrayendo (Klein, 2012, cfr.: p. 139).

Tanto o extractivismo epistémico como material supón unha resignificación daquilo que é extraído, descontextualizándoo e despolitizándoo, sendo asimilados polo capitalismo moderno. Incluso a poboación indíxena é percibida como non-humana (ou como menos humana, necesitada de desarrollo para poder ser considerada plenamente como tal, p. 141). Isto supón a destrución de formas de vida autóctonas e tamén de coñecementos orixinarios:

El problema no es que una cultura no tenga derecho a tomar de otras culturas. El problema es cuando una cultura destruye a otra y en el proceso se apropia de sus aportaciones sin dejar ningún rastro en la memoria acerca de los pueblos que las produjeron (...) transformándolas en objeto sin vida subsumidas a la destrucción de la vida para los fines ego-céntricos del colonialismo occidental (p. 140).

A conclusión de apunta a deixar constancia de que o extractivismo non é só extractivismo económico, senón tamén ontolóxico e epistemolóxico. Algúns exemplos deste extractivismo epistemolóxico e borramento da memoria histórica son: o copernicanismo, en débeda coas achegas de Ibn al-Shatir, científico de Damasco que 300 anos antes tería desenvolvido teoremas matemáticos empregados polo propio Copérnico ou con Al-Biruni, astrónomo musulmán que 600 anos antes que Copérnico tería concibido a idea de que a Terra xira en torno ao sol e ao seu eixo.

Lo mismo ocurrió con la imprenta, la cual se le atribuye a Gutenberg cuando ya existía 900 años antes inventada por los chinos. Lo mismo ocurre con la filosofía griega que llega a Europa vía los filósofos al-andaluces Averroes y Maimónides (p. 142).

Lander, Edgardo (1997), "Modernidad, posmodernidad, colonialidad", *Estudios Latinoamericanos*, 8, 31-46.

(Disponible

en: http://www.ucv.ve/fileadmin/user_upload/faces/problemas_sociales_contemporaneos/CESOC/OCTUBRE_DICIEMBRE_4_1997_SEGURIDAD_Y_PREVISION_SOCIAL_EN_VENEZUELA.pdf)

PALABRAS CLAVE: MODERNIDADE, CONSTRUCCIÓN COLONIAL DO MUNDO MODERNO, OCCIDENTALISMO/ ORIENTALISMO

A modernidade posúe unha dimensión histórica colonial; ou sexa, **o mundo moderno constitúese colonialmente**. A comprensión eurocéntrica da modernidade agocharía dous mitos (cfr.: páx. 31-32):

- a) A crenza de que a **modernidade europea-occidental constitúe a expresión máxima do desenvolvemento da humanidade, aspirando a afirmarse como o obxectivo do conxunto da humanidade** (e xustificando, por extensión, a **misión "civilizatoria"** que presenta como obxectivo levar a modernidade aos demais países).
- b) A defensa de que **a modernidade se orixina a partir dun conxunto de fenómenos intraeuropeos**. En cambio, dende o xiro decolonial alegarase que Occidente non é unha entidade autocontida, senón que é unha entidade construída polo proxecto imperialista (44).

Co obxectivo de desmontar ambos mitos, Lander afirmará **que a conquista de América constitúe o momento fundante da MODERNIDADE E DA ORGANIZACIÓN COLONIAL DO MUNDO**. É coa conquista de América que se inicia unha organización global dun mundo anteriormente dividido en ecúmenes máis ou menos illadas; será tamén coa colonización de que dea inicio a conciencia histórica, a unha **Historia universal que negue a simultaneidade dos tempos das distintas sociedades**. A imaxe coa que Europa encubrirá ao "outro" indíxena, situándoo na periferia, devolveralle ao europeo unha imaxe de si mesmo como suxeito civilizado e ilustrado. Dende este momento, o **"occidentalismo"** convértese na perspectiva e no criterio dende o cal xulgar todas as demais culturas.

Sobre a base deste occidentalismo como perspectiva, xurdirán as análises sociais que crearán unha narrativa sobre a cultura oriental, entendéndoa como a civilización pasada que nunca chegaría nin nunca chegará á "modernidade" (respetada na súa alteridade como patrimonio do pasado) , mentres que América Latina, sendo a periferia de Europa, constituía o futuro a civilizar (negada na súa alteridade)

A colonialidade preséntase para a Modernidade como a súa condición de posibilidade. Non é posible dar conta da modernidade abstraendo a súa faceta colonial.

Cando se fala de crise de Modernidade non se fala tanto no que respecta á razón técnica como as identidades e suxeitos. Son eles os que están en crise. A crise da Modernidade que para uns supón o fin da Historia, para outros pode ser o inicio de Historias non coloniais (páx. 46).

Mignolo, Walter (2000). "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad", 34-52 en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. perspectivas latinoamericanas*. Bos Aires: CLACSO.

(Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708044529/5_mignolo.pdf).

PALABRAS CLAVE: COLONIALIDADE, MODERNIDADE, SISTEMA MUNDO MODERNO/COLONIAL, DOBRE CONCIENCIA, DIFERENZA COLONIAL, OCCIDENTE-ORIENTE, MISMIIDADE-ALTERIDADE, AXENCIA SOCIAL

Occidente construiría a súa imaxe por oposición a un "exterior interno", a unha periferia (exterioridade, que non á marxe): América Latina dende a súa conquista (e con posterioridade Oriente Medio co imperialismo do século XIX) constituiríase como a "exterioridade" europea/occidental: "el afuera que está dentro porque contribuye a la definición de la mismidad" (p. 34).

Por este motivo, non abonda con falar dunha "modernidade" entendida como un fenómeno europeo, pois a conquista de América suporía a configuración dun **"sistema mundo/moderno colonial"** (cfr.: p. 35). Mignolo reformula así a metáfora do sistema-mundo moderno acuñado por Wallerstein que, non obstante, deixaría oculto o lado invisible/escuro da modernidade: a COLONIALIDADE. **Aquilo que dende a perspectiva europea é "moderno", dende a perspectiva de América Latina é "colonial". Ambas se presentan como as distintas caras dun mesmo sistema: o sistema mundo/moderno colonial.**

Necesidade de superar o mito da modernidade, segundo o cal "el capitalismo, como la modernidad, aparece como un fenómeno europeo y no planetario, en el que todo el mundo participó pero con distintas posiciones de poder" (p. 35). Por conseguinte, a Modernidade non sería intra-europea, senón planetaria, só que a modernidade europea se aparecería como o centro desa Modernidade e a colonialidade periférica como a súa exterioridade.

Quijano e Wallerstein (1992) afirmarían que América Latina non se incorporou a unha Modernidade e a un sistema capitalista xa dado de antemán, senón que foi un piar constitutivo na emerxencia da centralidade de Europa:

The modern world-system was born in the long sixteenth century. The creation of this geo-social entity, the Americas, was the constitutive act of the modern world-system. **The Americas were not incorporated into an already existing capitalism world-economy. There could not have been a capitalism world-economy without the Americas (cf. p. 35).**

Mignolo non se compromete coa premisa de Quijano (se había capitalismo/modernidade con anterioridade da conquista de América), mais si advirte que, en calquera caso, **a emerxencia do circuito comercial do Atlántico suporía unha transfomación (se non a creación) radical das relacións mercantís do sistema-mundo (cf. p. 36)**, conectando os circuitos comerciais xa existentes (dos cales Europa era a periferia) cos novos circuitos desconectados até entón e que hoxe se corresponderían con "América Latina": Anáhuac e Tawantinsuyu.

Non existe a posibilidade de falar dunhas "aforas" do sistema na actualidade, pero tampouco coa colonización Abya Yala sería considerada como o Outro de Occidente (como si o sería neste momento e até a época imperialista Oriente e África): "Exterioridad que no es necesariamente el afuera de Occidente (lo cual significaría una total falta de contacto), sino que es exterioridad interior e interioridad exterior (las formas de resistencia y de oposición trazan la exterioridad interior del sistema)" (p 38). Nesta cita, "las formas de resistencia y de oposición trazan la exterioridad interior del sistema", Mignolo apunta á AXENCIA SOCIAL dos pobos indíxenas.

Non obstante, resultaría inxenuo non advertir que as prácticas de (RE)EXISTENCIA dos pobos indíxenas non necesariamente prácticas de RESISTENCIA fronte ao sistema. Por tanto, os pobos indíxenas tras a colonización non se verían dende si mesmos, senón tamén necesariamente dende a mirada do outro. Isto é o que Du Bois acuñaría como "**dobre conciencia**", un sentimento extraño daquel que se define a través e en relación dun outro mundo. Para Mignolo, "el principio de doble-conciencia es (...) la característica del imaginario del mundo moderno-colonial desde las márgenes de los imperios (desde las Américas, desde el Sur de Asia desde África del norte y del Sur del Sáhara) (p. 39). A dobre conciencia preséntase, en fin, como a subxectividade característica daqueles que están atravesados pola **DIFERENZA COLONIAL**.

América foi incorporada ao Hemisferio Occidental coa aparición desta designación a partir do século XVIII . Non obstante, xa dende o século XVI se falará das "Indias Occidentais", que coas loitas de independencia se configurarían como parte do Hemisferio Occidental: **América foi incluída como a periferia de Occidente, a diferenza dentro da mismidade** (mentres que África e Asia, antes da época imperial, serían recoñecidas na súa radical diferenza). Esta idea de pertenza de América "Latina" ao hemisferio occidental (así como a propia noción de "latinidade") formaría parte do imaxinario crioulo (e así o desenvolverían durante as loitas de independencia exercendo un colonialismo interno), mais non do universo amerindio ou afroamericano.

Sobre a dobre conciencia crioula e o colonialismo interno: Os procesos de independencia en América Latina serían liderados por crioulos cunha dobre conciencia que, se ben rexeitarían a Europa, non así a Europeidade: "La negación de Europa no fue, ni en la América hispana ni en la anglo-sajona, la negación de la "Europeidad", puesto que ambos casos, y en todo el impulso de la conciencia criolla blanca, se trataba de ser americanos sin dejar de ser europeos; de ser americanos pero distintos a los amerindios y a la población afro-americana" (páx. 42). A conciencia crioula situábase entre a querencia de non ser como os "indios" e o sentimento de sentirse "europeos en las márgenes, europeos que no eran pero que en el fondo querían serlo" (páx. 43).

O imaxinario moderno-colonial non pode ser comprendido á luz dos acontecementos de Europa do Norte (Ilustración, Revolución Francesa, etc.): é necesario ter en conta a importancia do dominio hispano-portugués de América Latina e a relevancia da propia periferia na constitución da subxectividade moderna.

Mignolo, Walter (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona: Gedisa.

TESE CENTRAL: A idea de América Latina fórmase a partir de "cimientos imperiales/coloniales. (p. 16).

Non podemos falar da Modernidade como fenómeno europeo, senón que debemos falar **dun mundo/sistema moderno/colonial:**

El descubrimiento de América y el genocidio de esclavos africanos e indios son parte indispensable de los cimientos de la "modernidad", una parte más significativa que la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. Más aún, son la cara oculta, la más oscura de la modernidad: la 'colonialidad (p.18).

Mignolo recoñécese como parte da rede Modernidade- Colonialidade cuxas premisas son (p.18):

1. No existe modernidad sin colonialidad, ya que esta es parte indispensable de la modernidad.
2. El mundo moderno/colonial /y la matriz colonial de poder) se origina en el siglo XVI, y el descubrimiento/invencción de América es el componente colonial de la modernidad cuya cara visible es el Renacimiento europeo.
3. La Ilustración y la Revolución Industrial son momentos históricos derivados que consisten en la transformación de la matriz colonial de poder.
4. La modernidad es el nombre del proceso histórico en el que Europa inició el camino hacia la hegemonía. Su lado oscuro es la colonialidad.
5. El capitalismo, tal como lo conocemos, está en la esencia de la noción de la modernidad y de su lado oscuro, la colonialidad.
6. El capitalismo y la modernidad/colonialidad tuvieron un segundo momento de transformación después de la II Guerra Mundial, cuando EEUU se apropió del liderazgo imperial del que antes habían gozado, España e Inglaterra.

Coa conquista, América Latina non se configurou como un Outro (como así o fixo Oriente), senón que foi incorporada a Occidente, mais en tanto periferia.

1. CAPÍTULO 1: "América: la expansión cristiana y la creación moderna/colonial del racismo"

CONCEPTOS CLAVE: DESCUBRIMIENTO VS INVENCION, modernidade/COLONIALIDADE, COLONIALISMO/COLONIALIDADE, RACISMO, INVENCION CONTINENTAL, DECOLONIALIDADE/POSCOLONIALISMO, OCCIDENTALISMO/ORIENTALISMO, HISTORIA LIÑAL VS HETEROXENEIDADE HISTÓRICA-CULTURAL,

América con anterioridade Á colonización que supuxo a súa invención era coñecida como **Tawantinsuyu** (en referencia á rexión andina), **Anáhuac** (ao que hoxe é o valle de México) e **Abya-Yala** en relación a rexión que ocupa Panamá.

Debemos referirnos á colonización non en termos de **descubrimiento**, senón en termos de **invención**, por albergar significados ben distintos:

El primero término es parte de la perspectiva imperialista de la historia mundial adoptada por una Europa triunfal y victoriosa, algo que se conoce como modernidad, mientras que el segundo refleja el punto de vista crítico de quienes han sido dejados de lado, de los que se espera que sigan los pasos del progreso continuo de una historia a la que no creen pertenecer (p.9).

- Sobre a dualidade **modernidade/colonialidade**:

dos caras de una misma moneda y no (...) dos formas de pensamiento separados: no se puede ser moderno sin ser colonial, y si uno se encuentra en el extremo colonial del espectro, debe negociar con la modernidad, pues es imposible pasarla por alto. La idea de América no puede separarse de la colonialidad: el continente en su totalidad surgió como tal, en la concienica europea, como una gran extensión de tierra de la que había que apropiarse y un pueblo que había que evangelizar y explotar (p. 32).

- Cal é a **diferenza entre colonialismo e colonialidade**?

Colonialismo se refiere a períodos históricos específicos y a lugares de dominio imperial (español, holandés, británico y, desde principios del siglo XX, estadounidense); colonialidad, en cambio, denota la estructura lógica del dominio colonial que subyace en el control español, holandés, británico y estadounidense de la economía y la política del Atlántico, desde donde se extiende a casi todo el mundo (p.33)

- A colonialidade de poder opera fundamentalmente en catro dominios:

a) Económico: expropiación da terra, explotación da man de obra e control das finanzas

- b) Político: control da autoridade
- c) Social: control de xénero e da sexualidade
- d) Epistémico e subxectivo/persoal: control do coñecemento e a subxectividade.

- **A raza como lexitimación da colonialidade:** A primeira manifestación dunha clasificación racial non se fundamentaría na cor da pel ou no fenotipo, senón na relixión. En Europa, antes do descubrimento de América, considerábase que o mundo era tripartito, dividido en tres rexións ou continentes, cada unha das cales se correspondía coa descendencia de cada un dos fillos de Noé: Asia, a Sem; África, a Cam e Europa, a Jafet (cf.p. 48). Por este motivo, o "descubrimento de América" supón a necesidade de modificar o mapa. Bórrase a historia anterior de Abya Yala, é considerado como o *Novo Mundo*, como se antes da conquista non existise. **Así, se a idea de raza como tal non xurdiu até o século XVIII, o racismo xa existía desta forma relixiosa.** En calquera caso, **a división continental non é natural nin ontolóxica, senón que é unha invención cristiá.** Tanto é así que afirma Mignolo:

Si considerásemos una revisión hipotética de la historia (...) en la cual el territorio que se interpuso en la travesía de Colón hubiese sido "descubierto" por los moros, los turcos o los chinos, la consecuencia habría sido que hoy no existiría un tal "América", menos aun una "América Latina" (p.54).

- **Diferenza entre poscolonialismo e decolonialidade:**

El giro epistémico decolonial implica entender la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad, mientras que la posmodernidad, por ejemplo, supone entender la modernidad desde la modernidad misma (p. 58).

- **Non hai posibilidade de orientalismo sen occidentalismo.** O mundo é comprendido dende Occidente: Occidente parece ser a única rexión do mundo que non só é obxecto de estudo, senón tamén conta coa lexitimidade para estudar ao resto do mundo, prescindido da súa particularidade e situándose no punto cero. Isto é o que se coñece como "**occidentalismo**" (cf. p. 60).

Occidente ha sido y sigue siendo la única región geohistórica que es a la vez parte de la clasificación del mundo y la única perspectiva que tiene el privilegio de contar con las categorías de pensamiento desde las que se describe, clasifica, comprende y "hace progresar" al resto del mundo (p. 60).

- Necesidade de cambiar a perspectiva dunha **historia liñal** por unha "**heteroxeneidade histórico-cultural**", por "nodos histórico-estructurales ehterogéneos". É dicir, a Modernidade non é o fin dos tempos ao que se debe conducir todas as rexións, senón que a modernidade europea é un nodo que ten como consecuencia outros nodos (o colonialismo e as resistencias ao mesmo ou modernidades-outras) e en conxunto forman un sistema-mundial:

En lugar de considerar la "modernidad" como un proceso histórico triunfal o un Papá Noel que hace felices a los niños necesitados, la heterogeneidad histórico-estructural pone de relieve que los sueños de felicidad se han hecho realidad con un gran costo en términos de vidas humanas (con el genocidio de indios y africanos durante la conquista de América) y que la situación no cambiará como muestran las muertes causadas por los "errores de cálculo" en la guerra de Irak) mientras la retórica de la modernidad mantenga su poder de persuasión y refuerce la idea de que la historia es un proceso lineal cuyo objetivo final es, hoy en día, el neoliberalismo (p.73).

2. CAPÍTULO 2: “*América Latina* y el primer reordenamiento del mundo moderno/colonial”

CONCEPTOS CLAVE: INDIAS OCCIDENTAIS VS AMÉRICA LATINA, POSCOLONIALISMO COMO COLONIALISMO INTERNO, COLONIALISMO VS COLONIALIDADE, XERARQUÍA RACIAL, LATINIDADE

A idea de América Latina xurde no século XIX cando os crioulos lideraron os procesos de independencia:

La "idea" de América Latina es la triste celebración por parte de las élites criollas de su inclusión en la modernidad, cuando en realidad se hundieron cada vez más en la lógica de la colonialidad" (p. 81).

Coa independencia, as Indias Ocidentais convertéronse en América Latina e o colonialismo nun poscolonialismo ou, máis ben, nun **colonialismo interno:**

Con 'poscolonial' me refiero aquí al período que siguió a la disolución del régimen colonial gobernado desde la metrópoli y a su sustitución por un régimen nacional con autoridades criollas. En ese cambio surgió el colonialismo interno, y 'América Latina', en tanto proyecto político y ético, fue el ethos de esa nueva forma de colonialismo" (p. 88).

Os crioulos, con complexo de inferioridade, lideraron o proceso de independencia emulando os modelos republicanos e liberais europeos, no canto de optar por unha revolta decolonial. En verdade, cos procesos de independencia: "la "dependencia" no desapareció; sólo sufrió una reestructuración". Isto explicaría a diferenza entre colonialismo e colonialidade.:

El colonialismo tiene distintas ubicaciones geográficas e históricas. La colonialidad, en cambio, es la matriz subyacente de poder colonial que siguió existiendo en Estados Unidos, América del Sur y el Caribe después de la independencia. La matriz colonial de poder cambió de manos pero siguió en pie.

Os crioulos crearon a idea dunha "América Latina" crendo que eran herdeiros do legado romano cando, en verdade, "estaban más cerca de ser una colonia romana que de ser Roma" (p. 95).

- **Sobre a clasificación racial: da relixión á bioloxía.** Se a primeira xerarquía racial ao longo dos séculos XVII e mesmo XVIII se fundamentaba nas crenzas relixiosas , a partir da clasificación de Kant, a xerarquía fundamentaríase na cor de pel (p.96-97). **En Europa forxouse a separación entre dúas razas: a latina e a xermana, que verían o seu reflexo en América.** España quedou relegada ás marxes de Occidente fronte ao mundo anglosaxón e á relixión protestante; esta xerarquía en Europa en boa medida reproduciuse en América, tal e como afirma Aims McGuiness.
- **Sobre o colonialismo interno:** os procesos de independencia atacaron o colonialismo como dominio político pero non ideolóxico:

Todos los movimientos de decolonización "exitosos" que tuvieron lugar en el continente americano estuvieron en manos de criollos de ascendencia española, portuguesa, inglesa y africana, en cuyos horizontes no estaba la idea de que existían otras posibilidades más allá de las que les ofrecía la tradición europea. El colonialismo tendría que haber sido el blanco ideológico de los proyectos decoloniales. Sin embargo, en la primera ola de lo que se llamó descolonización no se atacó el colonialismo como ideología, pues el objetivo era obtener la independencia del imperio. Es decir, que el poder cambió de manos, en tanto los

criollos se convirtieron en la élite que pasó a controlar la economía y el Estado, pero la lógica de la colonialidad siguió siendo la misma" (p.108).

- **Sobre a idea de latinidade:** A idea de **latinidade** permitiulle aos crioulos hispanoamericanos diferenciarse de EEUU como lle permitiría a Francia diferenciarse de Inglaterra e Alemaña. Pero esta latinidade non incluía a todos os habitantes de América do Sur, senón que excluía a negros e indios, definindo única e exclusivamente "la identidad de una comunidad de élites criollas/mestizas, a la que luego se sumaron los descendientes de los inmigrantes europeos que empezaron a llegar a América del Sur en la segunda mitad del siglo XIX" (p. 112).

3. CAPÍTULO 3: “Después de América Latina: la herida colonial y la transformación epistémica geopolítico-corporal”.

CONCEPTOS: DIFERENZA EPISTÉMICA COLONIAL, INTERCULTURALIDADE VS MULTICULTURALISMO

- **Sobre a diferenza epistémica colonial:** mentres que as "minorías culturais" teñen o deber de coñecer a súa tradición e a tradición occidental, en Occidente só debemos coñecer a nosa propia tradición. Esta é a gran falacia do **multiculturalismo**, que dá lugar a unha diferenza epistémica colonial:

La diferencia radica en que un intelectual indígena tiene la obligación de conocer a Kant y a Guaman Poma; en cambio, un intelectual alemán puede pasar por alto a Guaman Poma y solucionar el problema de los derechos para todos y para siempre solo con Kant y Hegel (p. 138).

- Fronte ao multiculturalismo centrado nos dereitos culturais, a **interculturalidade** fundaméntase na axencia epistémica.

La interculturalidad no rechaza ni elimina el saber ajeno a la tradición indígena como lo han venido haciendo las universidades de Occidente desde el Renacimiento. Reproducir esa práctica significaría actuar según la lógica occidental cambiando solo los contenidos y no los términos en que se produce el conocimiento (p.143).

O obxectivo da interculturalidade non é a de integrar aos indíxenas que se identifican con *Abya Yala* no proxecto crioulo de América Latina, senón que ambas realidades, a latinoamericana e a indíxena poidan compartir espazo en pe de igualdade.

Ortega Reina, Jaime e Pacheco Chávez, Víctor Hugo (2013). "Aníbal Quijano y Bolívar Echeverría, dos lecturas sobre la modernidad en/desde América Latina", en *Oxímora Revista Internacional de ética y política*, 2, 120-136

(Disponible en: <https://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/6382>).

CONCEPTOS CLAVE: MODERNIDADE, CAPITALISMO, COLONIALIDADE/COLONIALISMO, ETHOS BARROCO, COLONIALIDADE DE PODER, CODIGOFAXÍA, SISTEMA MUNDO MODERNO-COLONIAL, MODERNIDADE-OUTRA

PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN: COMO CHEGA A MODERNIDADE A AMÉRICA LATINA?

- **Concepción da Modernidade de Bolívar Echeverría:** Para Echeverría, a **Modernidade é un fenómeno intrinsecamente** europeo que se desenvolve co perfeccionamento da técnica dende o século X. A converxencia entre Modernidade e capitalismo tería lugar co calvinismo protestante.

Varias premisas:

- Modernidade e capitalismo non xurden de forma simultánea (como así o crerán os teóricos da rede Modernidade/Colonialidade).
 - A Modernidade aparece como fenómeno intraeuropeo (fronte á defensa de Quijano).
-
- **Concepción da Modernidade de Aníbal Quijano:**
 - Modernidade e capitalismo xurden conxuntamente coa experiencia colonial de América Latina
 - A Modernidade non é un fenómeno intraeuropeo, senón que tan só se configura como tal coa conquista. Máis que de Modernidade europea debemos falar, tal e como porá de manifesto Dussel, dunha modernidade europea (en minúsculas) que se afirma como o centro e a cara visible dun sistema-mundo colonial/moderno

(Modernidade): a Modernidade é comprendida dende Quijano como un patrón de poder que, tendo o seu centro en Europa (na modernidade europea, entendida como "racionalidade", "democracia", "emancipación") se expande por todo o mundo, de forma encuberta e creando relacións de domianción. Algúns autores como Cusicanqui consideran que este patrón de poder (a Modernidade), malia ter o seu centro na modernidade europea, non se reproduce miméticamente nas zonas colonizadas, senón que da lugar a respostas de asimilación/abigarramento/mestizaxe que nos permiten falar de modernidades alternativas. Precisamente este proceso de mestizaxe cultural é o que Echeverría denominará como "codigofaxía", i.e., "dos códigos simbólicos que se devoran entre sí para ofrecer uno nuevo" (122). En cambio, para Quijano al "codigofaxía" non existiría: non hai encontro posible entre ambas culturas, senón que a Modernidade como patrón de poder aniquila e subordina todas as expresións culturais e epistemolóxicas non europeas (colonialidade de poder).

- **Sobre o ethos barroco de Bolívar Echeverría:** Para Echeverría, a Modernidade non representa unha única forma de vivir na orde social, senón que se compón de **catro ethos: realista, romántico, clásico e barroco**. Neste último xógase a resistencia ao capitalismo. O ethos barroco fai referencia á "**forma cultural y civilizatoria que asume la modernidad en América Latina** y pretende mostrar que dicho proyecto civilizatorio si bien sigue siendo capitalista se basa principalmente en una visión católica de la vida, es decir, propone mostrar "el intento de la Iglesia Católica de construir una modernidad propia (...) -plantada como alternativa a la modernidad individualista" (p. 124). Representaría, en certa medida, **a reinención latinoamericana da modernidade**.

O valor da proposta de Echeverría resulta de pór de manifesto que os pobos indíxenas non se limitaron a padecer a colonización (esta sería tamén unha visión eurocentrista): é certo que foron vítimas, mais tamén axentes que responderon e, en certa medida, incluso supuxeron unha transformación da cultura europea: "el código identitario europeo devora al código americano, pero el código americano obliga al europeo a transformarse en la medida en que, desde adentro, desde la reconstrucción del mismo en su uso cotidiano, reivindica su propia singularidad" (p. 124). Aos pobos indíxenas non lles quedaría outra que "inventarse una vida dentro de la muerte" (p. 125). Se ben o ethos

barroco permitiría a resistencia fronte á devastación colonial, para Echeverría non será a saída á modernidade capitalista (por ser resistencia á mesma pero non proxecto alternativo). A modernidade alternativa debe ser unha modernidade pos-capitalista que se fundamente na reivindicación do valor de uso fronte ao valor de cambio.

- **A colonialidade de poder de Aníbal Quijano:** Quijano define o poder como : "una relación social de dominación/explotación/conflicto por el control de cada uno de los ámbitos de la experiencia social humana: trabajo/recursos/productos; sexo/recursos/productos; subjetividad/recursos/productos; autoridad colectiva/recursos/productos" (p. 125). Por que falamos de poder "colonial"? Porque esta relación de dominación se articularía en torno ao concepto de **RAZA**.

A identidade americana xurdiría para Quijano como unha "**invención**" resultante da destrución do mundo precolonial, e non como resultado da axencia social dos pobos indíxenas.

Tanto Quijano como Echeverría reparan en que os procesos de independencia non supuxeron unha verdadeira descolonización, senón a transformación do **racismo en branquitude** (Echeverría) e do **colonialismo en colonialidade** (Quijano). Quijano porá de manifesto que a configuración dos Estados-nación en América Latina non sería democrática nin tampouco incluínte, senón que se fundamentaría na exclusión dos intereses dos mestizos, indios e negros.

- **É posible pensar unha Modernidade non capitalista en América Latina?**
 - Dende a proposta de Echeverría semellaría posible, tomando como referente o ethos barroco xurdido da axencia social dos pobos indíxenas. Este permitiría a resistencia fronte a modernidade capitalista e a creación de formas de vida-outras que poderían dar lugar a modernidades alternativas pos-capitalistas.
 - A proposta de Quijano aproxímase a que será adoptada polos teóricos da rede Modernidade/Colonialidade que apostarán por unha **superación radical da Modernidade en virtude dunha Transmodernidade** (para estes autores a colonialidade/colonialismo interno non poderá ser superado sen superar a Modernidade como patrón de poder, por ser ambos fenómenos co-constitutivos)

Quijano, Aníbal (1992). “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, *Perú Indígena*, 13 (29), 11-20.

(Disponible en: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>).

CONCEPTOS CLAVE: COLONIALISMO, COLONIALIDADE (DE SER E DE SABER), EUROPEIZACIÓN CULTURAL, COMPLEXO RACIONALIDADE/MODERNIDADE, UNIVERSALIZACIÓN

- **Colonialismo (def.):** sistema de dominación política formal dunhas sociedades sobre outras. Por máis que o colonialismo poida ser considerado cousa do pasado, deu lugar como secuela a unha estrutura de poder. Quijano refírese a ela como **COLONIALIDADE**, caracterizada por “discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como ‘raciales’, ‘étnicas’, ‘antropológicas’ o ‘nacionales’, según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas” (p.12). Esta estrutura de poder afecta á epistemoloxía e á ontoloxía: **COLONIALIDADE DE SABER E DE SER**.
- **Colonialidade de ser e de saber:** A represión recaeu sobre os “modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así, como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática” (p. 12). Como resultado, a branquitude converteuse para os colonizados como unha aspiración que lle daba acceso ao poder (EUROPEIZACIÓN CULTURAL/IDEOLOXÍA DE BRANQUEAMENTO).
- A dominación colonial como premisa para a construción do **COMPLEXO CULTURAL RACIONALIDADE/MODERNIDADE**. Os países colonizadores eríxense como a representación da Modernidade; os colonizados, da súa cara escura: a colonialidade. Trátase esta dunha oposición suxeito-objeto, na que o obxecto

remite ás experiencias culturais non europeas: "sólo la cultura europea es racional, puede contener sujetos. Las demás, no son racionales. No pueden ser o cobijar 'sujetos' (p. 16). As demais culturas só poden ser obxectos de coñecemento ou de dominación. Baixo esta relación suxeito-obxecto non hai cabida para o intercambio cultural, só para a xerarquía.

- Crítica de Quijano ao paradigma evolucionista e á concepción liñal da Historia: Coa conquista, Europa converteuse no espello no que todas as civilizacións debían ver reflexado o seu futuro:

Y que Europa se pensara a sí misma como espejo del futuro de todas las demás sociedades y culturas; como el modo avanzado de la historia de toda la especie. Lo que no deja de ser sorprendente, de todos modos, es que Europa lograra imponer ese espejismo a la práctica totalidad de las culturas que colonizó. Mucho más, que semejante quimera sea aún hoy tan atractiva y para tantos (p. 8).

Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", *Anuario Mariateguiano*, 9 (9), 113-122.

(Disponible

en: <https://www.google.com/search?q=%22Colonialidad+del+poder%2C+cultura+y+conocimiento+en+Am%C3%A9rica+Latina&oq=%22Colonialidad+del+poder%2C+cultura+y+conocimiento+en+Am%C3%A9rica+Latina&ags=chrome..69i57j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>).

PALABRAS CLAVE: COLONIALIDADE DE PODER, MIMETISMO VS SUBVERSIONS VS REORIXINALIZACIÓN CULTURAL

Quijano afirma que o mundo se atopa inmerso nun proceso de **REORIXINALIZACIÓN CULTURAL**, que cuestiona o eurocentrismo que se impuxo, tras o período colonial, como a perspectiva de coñecemento por antonomasia.

A colonización supuxo a configuración dun sistema-mundo gobernado por un patrón de poder que subxugaría as sociedades colonizadas, caracterizándose este por un conxunto de trazos:

- a) A articulación en torno á noción de **raza** (a cal xa se íría forxando dende a guerra de reconquista contra musulmáns e xudeus) e conseguinte estruturación xerárquica e histórica das relacións entre "brancos" e "indios":
- b) A lexitimación baixo a idea de raza do despoxo e **represión das identidades orixinais**.
- c) A **clasificación racial da poboación no control do traballo e das relacións de xénero**.
- d) A **redución das poboacións colonizadas como "campesiñas" e "ilustradas"**, a pesar da cultura urbana e mesmo escrita coa que contaban algunhas das sociedades orixinais:

Despojados de su cultura urbana y de su escritura aquellas que la tenían, las poblaciones sometidas fueron encerradas en sub-culturas que no eran sólo campesinas e iletradas, sino, pero, reprimidas e interferidas continuamente por patrones y elementos ajenos y enemigos (p. 4).

- e) A **represión de toda manifestación artística e obxectivación da súa experiencia cultural**. A poboación indíxena tan só podía expresarse por medio dos patróns visuais e plásticos dos dominadores.

f) **Represión da súa espiritualidade.**

g) **A rearticulación das relacións rituais, mais tamén das redes de parentesco e dos valores comunais.**

h) A modificación da subxectividade e intersubxectividade que daría lugar a un **colonialismo interno**, favorecendo a identificación das clases dominantes cos colonizadores, consolidando así unha dependencia histórico-estrutural.

i) A imposición do **eurocentrismo** como perspectiva de coñecemento e da **racionalidade instrumental/tecnocrática** como forma de relación co mundo.

En conclusión, o patrón de poder establecido coa colonización suporía para as poboacións colonizadas non só a privación dos seus territorios e mesmo o xenocidio, senón unha **experiencia de alienación histórica**. Ora ben, alega Quijano, sería inxenuo crer que estas poboacións se limitarían á mímese imposta dos costumes europeos: "nadie pudo evitar que ellos aprendieran pronto a subvertir todo aquello que tenían que imitar, simular o venerar" (p. 125). A súa subxectividade veríase transformada pola experiencia colonial, pero non se limitaría imitar ao colonizador, senón que o indíxena faría desta nova identidade un espazo de resistencia/re-(existencia) (cf. p 125):

No hay sino que volver a mirar los cuadros de las escuelas de Cuzco y Quito las esculturas del Aleijadinho, la maravillosa puerta de la iglesia de Potosí, los alteres barrocos, la cerámica y el tejido de las áreas mexicano-centroamericana y andino-amazónica o la vestimenta, los adornos, las fiestas y las danzas de antillanos y brasileños o de las poblaciones de Altiplano peruano-boliviano. Y todo el mundo sabe ahora, inclusive los sectores más recalcitrantes de las iglesias cristianas, que sus cultos, sus ritos, sus prácticas religiosas, fueron igualmente subvertidos en todas partes (p. 125).

As poboacións colonizadas transformaron e subvertiron aquelas figuras que lle foron impostas (como diría Julieta Paredes, "peleáronlle o contido aos conceptos e imposicións modernas-coloniais): "En breve, los dominados aprendieron, primero, a dar significado y sentido nuevos a los símbolos e imágenes ajenos y después a transformarlos y subvertirlos para la inclusión de los suyos propios en cuanta imagen o rito o patrón expresivo de ajeno origen. **No era posible, finalmente, practicar los patrones impuestos sin subvertirlos, ni apropiárselos sin reoriginalizarlos.** Eso hicieron" (p. 125) (cfr.: reorixinalización -Quijano-, abigarramento -Zavaleta-, ch'ixi -Cusicanqui'-, ethos barroco -Echeverría-).

Esta subversión dos patróns organizativos impostos pola colonia sería fundamental no avance cara a unha alternativa de existencia. Non obstante, a subversión

por si soa non da lugar a patróns alternativos, se ben se presenta como unha condición fundamental para o emerxer dos mesmos (cfr. p. 26). Quijano apunta a que, cando estes elementos "subversivos" son útiles para a reconfiguración do poder, acaban sendo expropiados e asumidos polo sistema (este podería ser o caso das identidades xurdidas como resposta á globalización que, non obstante, son incorporadas polo modelo liberal do multiculturalismo).

A conclusión de Quijano é que a colonización impuxo un proceso de mímese no mundo colonizado que, non obstante, sería subvertido e, posteriormente, convertido nunha REORIXINALIZACIÓN CULTURAL. Noutras palabras: a poboación colonizada, facendo uso da súa capacidade de axencia, proporía (como sería o caso da identidade *chola* en Perú) "alternativas de descolonización del imaginario, de las prácticas, valores e instituciones de las relaciones culturales entre los pobladores del país. En tal sentido, era una genuina respuesta de la identidad para la amplia mayoría de la población peruana" (p. 128). Estes procesos de reorixinalización cultural non se limitan a ser unha "subversión" dentro do réxime de poder, senón que apuntan a posibles saídas cara a realidades alternativos e mundos outros.

Quijano, Aníbal (2014). "Colonialidad de poder, eurocentrismo y América Latina", *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires: CLACSO.

(Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>)

CONCEPTOS: COLONIALISMO/COLONIALIDADE, RAZA (CLASIFICACIÓN RACIAL DA POBOACIÓN, DIVISIÓN RACIAL DO TRABALLO, COLONIALIDADE DE SABER, EUROCENTRISMO, MODERNIDADE

O capitalismo aparece como un sistema colonial/moderno que se articula sobre a clasificación social da poboación mundial sobre a idea de raza (cfr.: p. 777).

A idea de "**raza**" aparece como unha construcción mental que se erixe sobre o colonialismo, pero que pervive máis alá del, sendo inserida nun patrón de poder: a **colonialidade**.

Como xurde a colonialidade de poder? No cruce entre a idea de raza ("estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto a los otros") e o control de traballo e dos seus recursos.

Sobre a idea de raza: xurde coa conquista de América Latina (malia que os europeos xa coñecían aos africanos con anterioridade, nunca se pensou neles en termos raciais até a colonización de Abya Yala) dando lugar a novas identidades (indios, negros, mestizos, etc) e redefinindo outras xa existentes (español, portugués), que deixan de presentarse como indicativas dunha procedencia xeográfica para marcar unha connotación racial. A raza permitiu unha clasificación social xerárquica da poboación, que vería na cor de pel a súa manifestación/codificación por excelencia.

Cal era o papel da raza? O de lexitimar as relacións de desigualdade que se estaban establecendo no "Novo Mundo", naturalizando a inferioridade dos colonizados e, por tanto, a ética da non violencia que con eles se estableciu (cfr.: p. 779). **Para Quijano a raza constitúe "el modo básico de clasificación social universal de la población universal" (780), e tamén do lugar que ocupaban na relación traballo-capital.**

O descubrimento de América permitiu a creación dun sistema-global, no cal cada unha das novas identidades producidas (de acordo á categoría de raza) ocuparía un ou

outro lugar. Atopámonos ante unha **DIVISIÓN RACIAL DO TRABALLO**. Mentres que a branquitude social se identifica co traballo asalariado, ás demais "razas" eran limitadas a traballos de escravitude (persoas negras) ou de servidume (indíxenas). Os traballadores colonizados permanecían baixo relacións "non salariais de traballo", se ben se producía unha transferencia de valor e beneficios a Europa que se afirmaba como o centro do mercado mundial.

Se ben a mediados do século XVI, coa eliminación dos "encomenderos", prodúcese o fin da escravitude dos indíxenas (por temor a súa extinción) que estaban sendo masacrados, non debido á violencia da conquista nin debida ás enfermidades importadas, senón por mor das condicións do traballo, isto non significaría que a partir este momento pasasen a ser considerados traballadores libres e asalariados. O seu novo estatuto sería o de servos. A servidume colonial non debe ser equiparada á servidume feudal, pois os indíxenas non tiñan asegurada a protección do señor, nin tampouco a posesión de terras. Por contrapartida, a outra forma de traballo non asalariado, a escravitude, seríalle outorgada á poboación "negra" traída de África.

La clasificación racial de la población, y la temprana asociación de las nuevas identidades raciales de los colonizados con las formas de control no pagado, no asalariado, del trabajo, desarrolló entre los europeos o blancos la específica percepción de que el trabajo pagado era privilegio de los blancos. La inferioridad racial de los colonizados implicaba que no eran dignos del pago de salario. Estaban naturalmente obligados a trabajar en beneficio de sus amos (p. 785).

Esta articulación do traballo determinou a distribución xeográfica social do capitalismo: **a relación capital-capitalista é unha relación propia de Europa que, non obstante, non se podería articular sen o traballo non-asalariado** (e considerado, por tanto, á marxe do capital) das colonias. Se xeralmente se considera que a escravitude, a servidume e a produción mercantil independente son formas de produción anteriores e incompatibles co capitalismo, o certo é que esta imaxe do capital é unha imaxe eurocéntrica: a escravitude e a servidume en América Latina foi deliberadamente establecida para atender ás necesidades do capital europeo e do mercado mundial.

No proceso de colonización adquiriría un papel fundamental o que se coñecería como "**colonialidade de saber**", reservando o presente para os colonizadores e relegando aos colonizados ao pasado: " los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa. Pero,

notablemente, no en una misma línea de continuidade con los europeos, sino en outra categoría naturalmente diferente. Los pueblos colonizados eran razas inferiores y –por ello– anteriores a los europeos" (p. 788).

- Definición de **eurocentrismo** como unha "perspectiva de coñecemento" que se consolida a partir do século XVII grazas á secularización burguesa do pensamento europeo e á experiencia do poder colonial emerxente con América.

Fundamentos do **eurocentrismo**:

- a) A imaxe da historia como partindo dun estado de natureza (identificado cos colonizados) e culminando en Europa. Deste xeito, os pobos indíxenas "primitivos" serían percibidos como "pasado", e os europeos como o "presente" civilizado que debía ser imitado polos demais pobos.
 - b) A naturalización das diferenzas entre Europa e non-Europa por medio do concepto xerárquico de "raza".
 - c) A articulación dun dualismo(europeo-non europeo, moderno-non moderno, civilizado-primitivo, etc.) e dun evolucionismo liñal
- **Reflexións sobre a Modernidade: É a modernidade un fenómeno especificamente europeo ou todas as culturas poden ser/son partícipes dela? que entendemos por modernidade?**

De acordo con Quijano, se entendemos a modernidade como un fenómeno referido ao "avanzado", ao "racional-científico", ao "pensamento secular", etc. todas as culturas poden ser partícipes da modernidade, sen que isto supoña unha occidentalización das mesmas (renuncia a considerar as culturas antigas como míticas). Repara así en que constitúe unha falacia atribuírlle o monopolio da Modernidade á Europa, entre outros motivos porque **a Modernidade europea só xurde no momento no que Europa despraza a hexemonía do mundo islamo-xudaico, o cal tan só se produce coa colonización americana** (como sinalará Dussel, fronte ao mito da modernidade que considera a modernidade como un fenómeno intra-europeo; debemos falar máis ben dun sistema-mundo moderno colonial).

Neste segundo sentido, enténdese a modernidade non como progreso racional-técnico-científico, senón como un **patrón de poder mundial que da lugar a toda unha serie de institucións para o control do traballo (O CAPITALISTA), do sexo**

(a FAMILIA BURGUESA), da autoridade (o Estado-nación) e da subxectividade (o EUROCENTRISMO).

O nacemento da Europa moderna é consecuencia, por tanto, da configuración de América: "La primera identidad geocultural moderna y mundial fue américa. Europa fue la segunda y fue constituida como consecuencia de América, no a la inversa" (801). Critica así Quijano o que autores como Dussel denominarán o "mito da modernidade europea", é dicir, a crenza de que Europa se produciu a si mesma en base a logros internos (a Revolución francesa, por exemplo) e á marxe da historia iniciada con América.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *CH'IXINAKAX UTXIWA. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Bos Aires: Tinta Limón e Retazos.

(Disponible en: <https://chixinakax.files.wordpress.com/2010/07/silvia-rivera-cusicanqui.pdf>).

PALABRAS CLAVE: COLONIALISMO INTERNO, SOCIOLOXÍA DA IMAXE, POBOS "ORIXINARIOS", ESENCIALISMO, MUNDO CH'IXI, MULTICULTURALISMO ORNAMENTAL, MODERNIDADE

- **Sobre a socioloxía da imaxe:** Cusicanqui reflexiona como na actualidade, a imaxe gaña peso sobre a palabra. E o que é máis: aquelas teñen a capacidade para desvelar o que estas ocultan: "Las palabras encubren más que revelan (tamén encubren a realidade colonial) y el lenguaje simbólico toma la escena" (p. 13). As imaxes favorecen a comprensión crítica da realidade encuberta pola palabra.
- **O recoñecemento da existencia dun colonialismo interno** que non vai en detrimento, porén, da axencia social dos pobos colonizados e da súa capacidade para protagonizar prácticas contrahexemónicas:

Si bien la modernidad histórica fue esclavitud para los pueblos indígenas de América fue a la vez una arena de resistencias y conflictos, un escenario para el desarrollo de estrategias envolventes, contrahegemónicas, y de nuevos lenguajes y proyectos indígenas de la modernidad (p. 53).

Esta contraresposta que se leva a cabo dende a propia realidade indíxena permítelle á autora teorizar sobre a coexistencia de varias temporalidades e, sobre todo, a simultaneidade do indíxena co moderno-occidental, fronte aos discursos evolucionistas: "Todo ello muestra que los indígenas fuimos y somos, ante todo, seres contemporáneos, coetáneos y en esa dimensión -el aka pacha- se realiza y se despliega nuestra popia apuesta por la modernidad" (p. 54).

- **Crítica ao esencialismo:** Cusicanqui rexeita os fundamentalismos étnicos baixo a premisa de que a coexistencia de temporalidade implica, precisamente, o transcorrer

paralelo de varias culturas e historias que, sen chegar a fusionarse, se interconectan entre si, entrando en conflito e dando lugar, nesta tensión, a novas realidade. Non existe pureza étnica, tampouco no que respecta ao indíxena e, por este motivo, a descolonización non se poderá levar a cabo por medio da anclaxe no pasado: "El mundo al revés del colonialismo, volverá sobre sus pies realizándose como historia sólo si puede derrotar a aquellos que se empeñan en conservar el pasado con todo su lastre de privilegios mal habidos" (p. 55).

- Crítica ao colonialismo reproducido polas elites crioulas e por unha academia completamente desconectada das prácticas descolonizadoras da sociedade.
- Denuncia da denominación dos pobos indíxenas como "**pobos orixinarios**" pola implicación esencialista e atemporal deste termo (cfr.: p. 58). Partidaria da consideración dos pobos indíxenas como parte da modernidade (dunha modernidade alternativa), Cusicanqui considera que "al hablar de pueblos situados en el "origen" se niega la coetaneidad de estas poblaciones y se las excluye de las lides de la modernidad. Se les otorga un status residual y, de hecho, se las convierte en minorías, encasilladas en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza" (p. 59). Así mesmo, falar de pobos "orixinarios" supón a restricción das persoas indíxenas ao rural, negando a súa presenza nos centros mineiros, nas cidades, no contrabando, etc.
- Ao mesmo tempo que denuncia ao esencialismo, Cusicanqui tamén advirte da perigosidade dun **multiculturalismo ornamental** que, á par que recoñece de iure aos pobos indíxenas, nega de facto a súa axencia social e as súas demandas, por medio do ditado de leis do estilo: "Coca cero", erradicación forzosa y cierre de los mercados en el trópico de Cochabamba, leyes de propiedad intelectual, reforma tributaria y liquidación del contrabando" (p. 60).

Sobre o **multiculturalismo oficial**, afirma Cusicanqui: Su función es la de suplantar a las poblaciones indígenas como sujetos de la historia, convertir sus luchas y demandas en ingredientes de una reingeniería cultural y estatal capaz de someterlas a su voluntad neutralizadora. Un "cambiar para que nada cmabie" que otorgue reconocimientos retóricos y subordine clientelarmente a los indios en funciones puramente emblemáticas y simbólicas, una suerte de "pongueake cultural" al servidío del espectáculo plur-multi del estado y de los medios de comunicación masiva" (p. 62).

- **Non hai posibilidade de teoría descolonizadora sen unha efectiva práctica de descolonización** (cfr.: p. 62).
- Cusicanqui amósase **moi crítica coa violencia e apropiación epistémica**: o mercado non só se apropia das materias primas e recursos naturais, senón tamén das ideas:

Las ideas recorren, como ríos, de sur a norte, y se convierten en afluentes de grandes corrientes de pensamiento. Pero como en el mercado mundial de bienes materiales, las ideas también salen del país convertidas en materia prima, que vuelve regurgitada y en gran mescolanza bajo la forma de producto terminado (p. 68).

- Reivindicación da **mestizaxe como "ch'ixi"**, como aquilo que é e a vez que non é. A mestizaxe non debe ser comprendida como fusión, senón como indiferenciación que conxuga os opostos. Non é unha mestura que ten como resultado un produto novo, senón que fai referencia a unha convivencia paralela de varias identidades que se interpelan mutuamente a modo de conflito.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Bos Aires: Tinta Limón.

1. CAPÍTULO 1: “Un mundo ch'ixi es posible”

CONCEPTOS: "CH'IXI", ABIGARRAMENTO, MESTIZAXE, DIVERSIDADE, POLÍTICA DO OLVIDO, COLONIALISMO REALMENTE EXISTENTE, BOVARYSMO/COLONIALIDADE DE SABER, MULTICULTURALISMO LIBERAL, MULTITEMPORALIDADE, BARROCO CH'IXI, PASADO-FUTURO

O concepto *ch'ixi* que fai referencia ao mestizo (á mestizaxe profunda e non a política de mestizaxe como branqueamento) atopa o seu equivalente no "**abigarrado**" ao que faría referencia René Zavaleta (p. 16) Este abigarramento fai referencia, non só á superposición de distintos modelos económicos en Bolivia, senón que apela á existencia de:

verdaderas densidades temporales mezcladas, no obstante, no sólo entre sí del modo más variado, sino que también con el particularismo de cada región, porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo particular y habla todas las lenguas y acentos diferentes isn que unos ni otros puedan llamarse pr un instante la lengua universal de todos (p. 17).

Hoxe en día, especialmente no contexto latinoamericano atopámonos ante un asedio da diversidade que estala con "furia acumulada", dándolle voz a pasados non dixeridos e indixeribles (loita indíxena, loita feminista, medioambientais, etc.) (p. 17). A gran teoría tentaría aprehender a diversidade do pobo latinoamericano mais o certo é que fracasaría na meirande parte dos seus intentos:

Este pueblo -abigarrado y tumultuoso- es hoy por hoy un conjunto fragmentado de poblaciones, comunidades y organizaciones de base, profundamente penetradas por la lógica clientelar desde arriba, pero capaces de salir del letargo retomando su trayectoria histórica de luchadorxs por la vida, la memoria y la diversidad de las diferencias. Y es que, aún fragmentadas, estas formaciones abigarradas del mundo indígena/popular siguen caminando con el pasado ante sus ojos y el futuro a sus espaldas (p.22).

Por conseguinte, existe a necesidade de propugnar unha epistemoloxía ch'ixi que verdadeiramente sexa capaz de nutrirse das aporías da historia e dos paradoxos da mestizaxe, no canto de negalas para converterse nunha "política del olvido" (p. 25).

- **Sobre o colonialismo interno:** Cusicanqui non fala de colonialidade, senón que empregará o termo de colonialismo interno/colonialismo realmente existente, definido como "una estructura, un ethos y una cultura que se reproducen día a día en sus opresiones y silenciamientos, a pesar de los sucesivos intentos de transformación radical que pregonan las élites político/intelectuales, sea en versión liberal, populista o indigenista/marxista" (p. 25).

O sistema de dominación colonial é, segundo Reinaga (p. 26) un sistema de natureza material e á vez mental: "que expropia y privatiza energías laborales, recursos y bosques, pero que también usurpa pensamientos, ideas y palabras" p. (26) (analogía coa colonialidade de ser e de saber)".

- **Analogía colonialismo interno-bovaryismo:** Tamayo acuñaría como "**bovaryismo**" o fenómeno da colonización intelectual das elites, hoxe coñecida como **colonialidade de saber**. Tamayo, aínda sen menosprezar os coñecementos noratlánticos, aposta por unha reeducación do "mundo del cholaje mestiza y de las propias elites intelectuales del país, de modo que se asientan en su tierra y en su tiempo, reconociendo la energía y el potencial del mundo indio para la construcción del país" (p. 29). Estes intelectuais bovárycos son aqueles incapaz de percibir a realidade das cousas: tan só ven o que delas se di nos libros ou nos medios e non son quen de superar a súa cegueira fronte ao indio e fronte á terra.
- **Sobre a mestizaxe:** Fronte ao **blanqueamento do mestizo** que foi imposto polas políticas oficiais da mestizaxe, Tamayo e Cusicanqui verán no pensamento do mestizo un "**pensar capaz de activar energías liberadoras a través de una suerte de (re)indianización consciente y autoadscritiva**" (p. 30). A aniquilación do indio supón tamén un grave prexuízo para o mestizo. Así o pon de manifesto Tamayo:

Debemos comenzar por ver cuánto hay de dignidad humana ultrajada por nosotros en el indio; cuánto desconocimiento de sus verdaderas facultades y fuerzas; qué abyección por nosotros creada, y qué ruina de los primitivos señores de la tierra hoy poseemos. Debemos comprender entonces que toda esta injusticia acaba por volverse contra nosotros, que si aparentemente la víctima es el indio, final y trascendentemente lo somos nosotros (p. 32).

- Unha denuncia do multiculturalismo liberal: Hoxe en día o liberalismo non dubida en incorporar o indíxena como parte da súa cidadanía multicultural liberal, concedéndolle recoñecemento a parte dos seus costumes (agora folclorizados e descontextualizados) para, paradoxicamente, negarlle as condicións de vida que permitirían o seu benestar material.

El mandato colonial de la modernización y el progreso no impide que se haga un uso instrumental de emblemas, gestos y supuestas concepciones filosóficas indígenas para formar con ellas los nuevos léxicos de la dominación. Así, el estado populista travestido se apropia de la plusvalía simbólica que representa la emblemática de lo indio, y a la vez niega la condición de sujetos a las abigarradas multitudes que reclaman un "vivir bien" de veras y no su simulacro (p. 38).

- **Crítica ao desarrollo** como "una forma de disciplinamiento cruel de los cuerpos indígenas, en aras de metas de productividad y especialización que rompen con la lógica de lo múltiple; de la sobrevivencia que transita por varios espacios y distancias; de la pluralidad de sentidos y también de la diversificación de estrategias, cuyas formas van del policultivo a la articulación rural-urbana y transnacional. Es ecológica y socialmente más sustentable una estrategia diversificada que apuntar a una sola actividad o al monocultivo" (p. 72).
- Aposta por unha **micropolítica**: ·Debemos afastarnos de todo complexo de misionero e de toda aposta radical no plano da praxe:

No está a mi alcance pensar lo que es posible hacer a escala macro. Lo único que puedo hacer es llevar a cabo lo que creo, cumplir con lo mío, poner el cuerpo, hacerlo en un entorno de comunidades de afectos, que quizás irradiarán hacia afuera y se conectarán con otras fuerzas e iniciativas, lejos de la competencia y de las estrategias del éxito (p. 73).

- Concepción da realidade como multitemporal:

El hecho es que todos esos horizontes -prehispánico, colonial, liberal y populista- confluyen en la "superficie sintagmática del presente", en el aquí-ahora del continuum vivido, como yuxtaposición aparentemente caótica de huellas o restos de diversos pasados, que se plasman en habitus y gestos cotidianos, sin que tengamos plena conciencia de los aspectos de estas constelaciones multitemporales (p. 75).

- Comprensión da mestizaxe como unha mestura irreconciliable: O mestizo boliviano vive nunha tensión entre identidades (entre as capas desta cebola) que non permite nin a pacificación nin tampouco a unidade. Non nos atopamos nin nunha simbiosis, nin nunha identidade. Non hai posibilidade de síntese pacífica para o mestizo, senón:

Solo la angustia del deculturado, de aquel que tiene miedo a su propio indio interior, puede llevarlo a la búsqueda de identificación con lo homogéneo, a gozar de la hibridez (...) El mestizo o la mestiza que creen que hay una salida, una síntesis y una "tercera república", sustentadas en el olvido de las contradicciones, (...) lo único que han creado es una zona de malestar"(p.78).

O mestizo é como a cor gris que , se ben dende lonxe se ve gris ao acercarnos nos decatamos de que está feito de puntos de cor puro e agónico: manchas brancas e negras entreveradas (p. 79)

As entidades ch'ixis son aquelas entidades indeterminadas, que non son brancas nin negras , senón as dúas cousas á vez. A estas identidades non podemos aproximarnos dende a oposición irreductible, dende a disxuntiva paralizante e polarizante.

- **Oposición ao esencialismo:** "en los hechos estamos caminando por un terreno donde ambas cosas se entreveran y no es necesasrio optar a rajatabla por lo uno o lo otro" (80). O mestizo está atravesado por unha fisura colonial: "Hay cosas irreparables en la historia, pero (...) no hay que llorar por la leche derramada,; que no es posible simular ni ansiar una unidad cultural perdida" p. (81).

Estes dous horizontes que están imbricados no corazón do mestizo son irreconciliables. Non obstante, Cusicanqui considera que hai a algo que nos guía a todos en tanto seres humanos: unha brúxula ética que, nas súas palabras:

tiene que ver con la planetariedad, la solidaridad, el reconocimiento de las diferencias, el respeto y una serie de elementos relacionados con lo que Marx llamara el prejuicio de la igualdad" y Jacototo la "igualdad de inteligencias". Tenemos que asumir la equivalencia de capacidades cognitivas como una premisa básica, que no se da en nuestras sociedades, pues hay una cadena de desprecios coloniales que presupone la "ignorancia del indio" y se filtra por los poros de lo cotidiano para erigir los muros del sentido común" (p.80).

As políticas de mestizaxe reivindican a harmonía entre o indio e o branco por medio da invisibilización do primeiro; para Cusicanqui non hai posibilidade de reonciliación, pero si de celebración da tensión entre ambos momentos que da lugar a esa cousa rara que os mestizos son. Pero para celebrar, é necesario rescatar o orgullo e a dignidade do trasfondo indio.

Lembrando ao ethos barroco de Bolívar, que é aquel capaz de conciliar o valor de uso co valor de cambio, creando formas de resistencia na asimilación do capitalismo, Cusicanqui fala do **barroco ch`ixi**, entendido como "un modo de no buscar la síntesis, de trabajar con y en la contradicción, de desarrollarla, en la medida en que la síntesis es anhelo de retorno a lo Uno. Y ése es el lastre de la mal llamada cultura occidental, que nos pone frente a la necesidad de unificar las

oposiciones, de aquietar esa magma de energías desatadas por la contradicción vivida, habitada" (p.83) (...) es necesario trabajar dentro de la contradicción, haciendo de su polaridad el espacio de creación de un tejido intermedio (*taypi*), una trama que no es ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario, es ambos a la vez (p.82). É necesario darlle cabida a unha zona de fricción entre capitalismo e indianidade: MODERNIDADES ALTERNATIVAS.

- **Importancia da comprensión do pasado-futuro:** sabemos que o presente é o único tempo real, pero nel converxen as esperanzas do futuro e as experiencias do pasado. o pasado preséntase sempre ao presente como os seus ollos, aquilo que nos guía e que debemos levar diante; mentres que o futuro é unha maleta que temos que cargar e que vai detrás nosa pero non podemos deixar que se converta en carga insoportable:

En aymara el pasado se llama nayrapacha y nayra también son los ojos, es decir, el pasado está por delante, es lo único que conocemos porque lo podemos mirar, sentir y recordar. El futuro es en cambio una especie de q'ipi, una carga de preocupaciones, que más vale tener en la espalda (qhipha), porque si se le pone por delante no deja vivir, no deja caminar (...) : un futuro en la espalda y un pasado ante la vista. (p. 85)

O mestizo non ten que presentarse como unha fusión ou imbricación do colonizador e do colonizado, senón como un terceiro diferente, resultado da fricción. Polo xeral o mestizo é aquel que busca a conciliación e acaba por deixar imperar a parte colonizadora sobre a colonizada. Nestes casos, faise necesario "levantarle la cabeza a la india agachada que cada quien lleva entro. Ya sea como memoria de la nana que me cargó de niña. o como huella en la sangre, o como identificación con un paisaje ancestral, esta impronta del mundo colonizado está aquí, está en mí. Ese indio o esa india habita en nuestra memoria, y su presencia nos ha dado la marca primera de alteridad" (p.89).

2. CAPÍTULO 2: “Palabras mágicas. Reflexiones sobre la naturaleza de la crisis del presentr”.

CONCEPTOS: CRISE, TEXIDO COMUNITARIO, COLONIALISMO REALMENTE EXISTENTE, "SOMOS OS QUE ESTAMOS", NACIÓN VS COMUNIDADE

Aínda a día de hoxe en determinadas sociedades como a boliviana hai algo que lle fai ao pobo "ver el debilitamiento de **los tejidos comunitarios populares**, la destrucción

de los bosques y glaciares, la liquidación del mercado interno y los intensos vínculos con el capital extranjero como fenómenos legítimos y progresistas. Nada nuevo bajo el sol: bástenos recordar la destrucción del mercado interno de granos en el norte de Potosí, resultado directo del triunfo de la gran minería en el siglo XIX" (p.105)

Non se pode facer do desenvolvemento da gran industria estatal a alternativa "xusta" ao saqueo de recursos e a expropiación das capacidades organizativas e iniciativas económicas populares (reflexo dun complexo de inferioridade invertido):
COLONIALISMO INTERNO

Atopámonos nun momento de crise, mais xa Zavaleta vía na **crise un momento de desvelamento**, "un momento en el cual la sociedad se desnudaba de sus ropajes discursivos heredados, anquilosados, y veíamos hacer aguas nuestras seguridades para reconocer las cosas que antes no queríamos ver" (114).

Ao respecto daqueles que se refiren ao colonialismo como algo do pasado, Cusicanqui responde: "Para mí las heridas coloniales no eran algo del pasado, todavía me dolían, y recuerdo una frase de Octavio Paz, quien hablaba del presente como una época en que las edades se entredevoran y "las heridas más antiguas manan sangre todavía" (p. 115).

3. CAPÍTULO 3: "Oralidad, mirada y memorias del cuerpo en los Andes".

PALABRAS CLAVE: DESCOLONIZACIÓN, IDENTIDADE (como tecido de intercambios), MICROPOLÍTICA VS MACROPOLÍTICA

De acordo con Cusicanqui, a descolonización só será tal en tanto consiga destruír o colonialismo interno: "**La descolonización comienza por la propia casa**" (p. 122).

Oposición a calquera esencialismo que invoque **unha identidade pura que, de certo, non existe**. Hoxe en día atopámonos ante un senfin de políticas que representan unha "captura estatal de las identidades étnicas" (p.125). Por exemplo, moitos Estados fan da poboación indíxena unha minoría que debe ser protexida no que respecta as súas expresións folclóricas, cando en verdade un 62% da poboación boliviana se considera pertencente a unha comunidade indíxena. Non son por tanto unha minoría. Isto supón unha homoxeneización forzada daquilo no que consiste a indianidade. Por este motivo, **Cusicanqui oponse as políticas multiculturais de inclusión, por supoñer estas a subalternización (a conversión en minoría) das grandes maiorías.**

- Ao respecto da oposición micropolítica-macropolítica: Se a **micropolítica** está liderada por mulleres que son as protagonistas da *pars destruens* de todo movemento, na **macropolítica**, nos momentos construtivos (*pars construens*) seguen sendo os homes non indíxenas os que teñen a palabra, "como si las cosas serias o de los momentos constructivos no pudieran ocuparse más de ellos" (p.141). A posibilidade de elevarse do micro ao macro sen que este non se vexa absorbido pola lóxica do capital e do estado resulta unha posibilidade, mais aínda non verificable.

4. CAPÍTULO 4: “Jiwasa, lo individual-colectivo”:

PALABRAS CLAVE: MESTIZAXE, POLÍTICAS DE OLVIDO, COMUNIDADE DE AFINIDADE

- **Defensa da mestizaxe como contradición irreconciliable:** o mestizo non é nin español nin indio, é unha outra cousa que aspira a ser recoñecido na súa identidade. Non obstante, o que non resulta lexítimo é borrar a pegada da contradición que daría lugar a este desexo de identificación dun terceiro. E o certo é que as políticas de mestizaxe actuais son **políticas do olvido**.
- **Sobre a mestizaxe colonizada:** Hai un **mestizaxe colonizada**, aquela que non recoñece a súa propia pegada india e nega o seu nome.

Se da episteme occidental Cusicanqui propón recuperar a idea de liberdade, da india aposta pola recuperación da **comunidade** e a comunalidade, esa "tendencia a crear comunidad, no siempre heredada, no siempre asumida en lo marco de lo dado" (p.150).

- Defensa da mestizaxe como ch'ixi, a cal consistiría nun "convivir entre diferentes manteniendo la radicalidad de la diferencia. Eso sería lo ch'ixi. O sea, ch'ixi no es la comodidad con la que recibes y toleras las aporías, las contradicciones flagrantes que se viven, no es eso. Es más bien la incomodidad y el cuestionamiento que permite sacar todo lo superfluo, la hojaresca que está obstruyendo ese choque y esa energía casi eléctrica reverberante, que permite convivir y habitar con la contradicción, hacer de ella una especie de visión radiográfica que permita descubrir las estructuras que subyacen a la superficie. Y eso para mí sería recuperar aquellos otros modos de saber,

para que convivan en medio de sus tensiones, sin que el destino sea que uno tenga que ganarle siempre al otro" (p-153).

De acordo con esta concepción da mestizaxe, non é necesario elixir entre a “pura modernidade” ou a “pura tradición”: o mestizo debe habitar na dicotomía e na disxuntiva. “Tal vez -di Cusicanqui- somos las dos cosas...pero las dos cosas no fundidas, porque ese fundido privilegia a un solo lado (ou sexa, o lado colonizador)” (p.153).

Segato, Rita Laura (2015). "Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder", en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*, Bos Aires: Prometeo Libros.

CONCEPTOS: COLONIALIDADE DE PODER, RACISMO, ETNOCENTRISMO/EUROCENRISMO, DUALISMO/BINARISMO, ENTRONQUE DE PATRIARCADOS, DIALÉCTICA APRISIONADA (O SISTEMA CONTRADITORIO), PEDAGOXÍA DA CRUELDADE

Eixos sobre os que se constrúe o argumento da colonialidade de poder:

a) **Reordeamento da Historia:** América constrúe a Europa.

América es el nuevo Mundo en el sentido estricto de que refunda el mundo, lo reorigina. América y su historia no son, (...) el punto de apoyo excéntrico para la construcción de un centro, sino la propia fuente de la que emana el mundo y las categorías que permiten pensarlo modernamente"(p. 45).

b) **Colonial/moderno sistema mundo:** "América no se incorporó en una ya existente economía-mundo capitalista. Una economía mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América" (p. 45). A colonialidade non desaparece coa independencia:

Las independencias no deshicieron la colonialidad, que permaneció y se reprodujo como patrón para las formas de explotación del trabajo, configuración de las jerarquías sociales, administración política por parte de los ahora Estados republicanos nacionales, y la subjetividad (p.45).

c) **Heteroxeneidade social:** Fronte ao Marx que consideraba que a loita de clases se leva a cabo entre obreiros e burgueses, Quijano considerará que "la idea de que el capital es un sistema de homogeneización absoluta es nula" (p 46). América Latina é heteroxénea, e non só, considera Segato, "porque en ella conviven temporalidades, historias y cosmologías diversas, como ya fue dicho, sino porque abriga una variedad de relaciones de producción: la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario (..) todas y cada una articuladas al capital" (p.46).

d) **Eurocentrismo:** Co colonialismo estableciuse unha xerarquía colonial fundamentada na invención da raza que permitía xustificar o porqué era aos nativos aos que se lle concedían os traballos mal pagados ou incluso escravos.

e) **Colonialidade do saber:** O coñecemento europeo é considerado como neutral e externo ao mundo: "la razón cartesiana se enajena y se exterioriza en el cuerpo-objeto, estableciendo una jearquía entre la posición de quien indaga -Europa, la razón desincorporada- y quien es objeto natural, cuerpo objetivizado de esa indagación" (p.50).

f) **Colonialidade e subxectividade:** As comunidades colonizadas foron sometidas a unha experiencia de "**alienación histórica**", vendo disminuída a súa autopercepción.

g) **Racismo:** Definición do eurocentrismo en termos de racismo.

Eurocentrismo no es otra cosa que racismo en el campo de la jerarquización y atribución de valor desigual tanto a las personas, su trabajo y sus productos, como también a los saberes, normativas y pautas de existencias propios de las sociedades que se encuentran a un lado y al otro de la frontera trazada entre Norte y sur por el proceso colonial (páx. 52).

Quijano considera que o racismo é necesariamente eurocéntrico; houbo etnicismo en épocas anteriores á modernidade e hai tamén **eticismo** e xenofobia noutros pobos e nas relacións que se establecen entre eles; pero o racismo non se refire só a unha discriminación negativa dos vencidos na historia colonial, senón que é epistémico: "racismo es eurocentrismo porque discrimina saberes y producciones, reduce civilizaciones, valores, capacidades, creaciones y creencias" (p. 53).

A **raza** é un concepto histórico, "signo en los cuerpos de una posición en la historia y de su asociación con un paisaje geopolíticamente marcado" (p. 53).

g) **La colonialidad y patriarcado:** Coa colonialidade chega a América unha escisión e un dualismo corpo-razón que non estaba presente con anterioridade e que afectará as relacións sexuais de dominación: "En adelante, el lugar de las mujeres, muy en especial el de las mujeres de las razas inferiores, quedó estereotipado junto con el resto de los

cuerpos, y tanto más inferiores fueran sus razas, tanto más cerca de la naturaleza o directamente, como en el caso de las esclavas negras, dentro de la naturaleza" (páx. 54).

De acordo con María Lugones, o patriarcado sería unha invención colonial que non existiría de forma anterior á colonialidade. Rita Segato opta máis ben pola tese do **entronque de patriarcados**:

Afirmo que las relaciones de género propias del patrón colonial capturan las formas del patriarcado precedentes que, aunque existentes y jerárquicas, no obedecían a la misma estructura, y las transforman en una mucho más letal de patriarcado, como es el moderno (p. 54).

Para Rita Segato o **dualismo** era propio do mundo pre-intrusión colonial e o **binarismo** propio da orde moderna.

H)Razón tecnócrata

i) Crítica ao Estado colonial/moderno que se asenta na racionalidade instrumentnal.

Os procesos de independencia en América Latina non supuxeron a rotura coa colonialdiade, senón só a súa rearticulación sobre novas bases institucionais. Afirmar Quijano: "en ningún país latinoamericano es posible encontrar una sociedad plenamente nacionalizada ni tampoco un genuino Estado-nación" (p. 56). A construción dos Estados-nación en América Latina levouse a cabo en contra dunha gran maioría da poboación: indios, negros e mestizos, fundamentalmente.

- Concepto da **dialéctica aprisionada** (*arrested dialectics*) de Gil Gott que recolle a contradición do actual sistema: "Con una mano introduce el mal, con la otra le inculca la vacuna. Dos caras de la misma moneda, en una tensión que se resuelve a favor de la colonialidad"

Todorov, Tzvetan (2010). *La conquista de América. El problema del otro*, México: Editorial Siglo XXI.

PALABRAS CLAVE: COLONIZACIÓN, IDEOLOXÍA DA ESCRAVITUDE, IDEOLOXÍA DA CONQUISTA, DESHUMANIZACIÓN DO INDIO, FEMINIZACIÓN DO INDIO

TEMA: a problematización do tránsito da ideoloxía da escravitude á ideoloxía da conquista por parte dos colonizadores en América Latina.

Nun primeiro momento, a actitude dos colonizadores ante os pobos de América Latina sería a do xenocidio: "En el año 1500 la población global debía ser de unos 400 millones, de los cuales 80 estaban en las Américas. A mediados del siglo XVI, de esos 80 millones quedan 10. O si nos limitados a México: en vísperas de la conquista, su población es de unos 25 millones; en el año 1600, es de un millón" (p. 144).

Os indíxenas eran tratados como animais, tal e como o expresa un informe dirixido en 1516 por un grupo de dominicos a M. de Chiérvres, ministro de Carlos V. Dise:

Yendo ciertos cristianos, vieron una india que tenía un niño en los brazos, que criaba, e porque un perro aquellos llevaban consigo había hambre, tomar el niño de los brazos de la madre, echáronlo al perro, e así lo despedazó en presencia de su madre" (p. 150).

De forma similar, un relato refírese á expedición de Vasco Núñez de Balboa:

que como en los mataderos descuartizan las carnes de bueyes o carneros, así los nuestros de un solo tajo le cortaban a uno las nalgas, a otro el muslo, o los brazos al demás allá: como animales brutos perecieron (...) Mandó el capitán español entregarlos en número de cuarenta a la voracidad de los perros" (Pedro Mártir, III, 1) (cfr.: p. 151).

A tortura coa que os españois someten aos indios ten, en primeiro lugar, o propósito de facerse rico a gran velocidade, arrancando o secreto do escondite dos tesouros. Non obstante, a explicación económica resulta insuficiente. Baixo ela subxace a consideración de que os indios carecían de alma e, por tanto, de calquera posibilidade de acadar unha plena humanidade.

Este sería o debate que ocuparía a Bartolomé de las Casas e Ginés de Sepúlveda en 1550 na coñecida como *Controversia de Valladolid*. Non obstante, non é unha cuestión

orixinal: o primeiro documento acerca da cuestión da humanidade dos indíxenas é obra do xurista real Palacio Rubios, e data de 1524, presentándose como un texto que permitía dar base legal a conquista. Supostamente, de acordo con este requerimento, só se sometían a escravitude os que se negaban a ser servos voluntariamente. Mais o certo é que se trataba dun mero formalismo: os indíxenas non podían entender o requerimento porque se atopaba escrito en español e non era traducido ás linguas nativas. Seguidamente, esta equiparación do indíxena cos animais non humanos e os bárbaros carentes da posibilidade de desenvolvemento está presente tamén en Tomás Ortiz, quen equipararía aos indios con "asnos" (cfr.: p. 162) e, en última instancia, en Fernández de Oviedo, para quen os indíxenas non merecían ser recoñecidos nin tan sequera como animais, senón máis ben como obxectos:

Tampoco tienen las cabezas como otras gentes, sino de tan gruesos cascos, que el principal aviso que los cristianos tienen cuando con ellos pelean e vienen a las manos, es no darles cuchilladas en la cabeza, porque se rompen las espadas" (V, Proemio" (p. 162)).

Dada esta caracterización do indíxena, non resulta sorprendente que Fernández de Oviedo se amosase partidario da solución final, é dicir, do exterminio de toda a poboación indíxena: "Los ha Dios de acabar muy presto" (VI, 9). "Ya se desterró Satanás desta isla (La Española); ya cesó todo con cesar y acabarse la vida a los más de los indios (V, 4).

Porén, será en 1550 cando o debate acerca da humanidade do indíxena adquira o seu máximo expoñente no debate de Valladolid, o cal enfrentaría ao erudito e filósofo Juan Ginés de Sepúlveda e ao abad dominico e obispo de Chiapas, Bartolomé de las Casas:

- GINÉS DE SEPÚLVEDA: Partidario do paradigma da escravitude, Sepúlveda reduce os indios a animais carentes de alma humana. Defende, por conseguinte, a guerra xusta contra todos aqueles que se neguen a obedecer. Escribe:

Los más grandes filósofos declaran que estas guerras pueden emprenderse por parte de una nación muy civilizada contra gente nada civilizada que son más bárbaros e los que uno se imagina, pues carecen de todo conocimiento de las letras, desconocen el uso del dinero, van casi siempre desnudos, hasta las mujeres, y llevan fardos sobre sus espaldas y en los hombros, como animales, durante largas jornadas. Y aquí están las pruebas de su vida salvaje, parecida a la de los animales: sus sacrificios execrables y prodigiosos de víctimas humanas a los demonios; el que coman carne humana, que entierren vivas a las mujeres de los jefes con sus maridos muertas, y otros crímenes semejantes (p. 167).

Nun primeiro momento, o estatuto ontolóxico dos indios non é equiparado plenamente ao do ser humano. Existe unha desigualdade natural que non poderá ser salvada.

- BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: Partidario da evanxelización. Las Casas considera que todo ser humano está chamado polo Deus cristiá. Os indíxenas non carecían de razón, senón do verdadeiro Deus e, ao contrario que aquel, a fe pode ser facilmente adquirida. Defenderá Las Casas que os indíxenas son aptos para "recibir en sus provincias y poblados la palabra de Dios y la anunciación de la verdad" (p. 176). Porén, tampouco este recoñecerá ao Outro no indíxena, senón que o considerará un espello que reflicte a imaxe do home branco europeo do pasado. Polo tanto, o obxectivo do indíxena deberá ser o de conseguir desenvolverse até a acadar a plena humanidade, para o cal deberá seguir os pasos do europeo. Mentres, deberán ser titorizados por este, sendo considerados como minoría de idade. Tanto é así que Las Casas apunta a que "parecíame ver en él (no indio) nuestro padre Adán, cuando estuvo y gozó del estado de la inocencia (Historia, II, 44 e 45) (cf. p. 176). É así como o fraile dominico identificará ao "Outro" co propio ideal do Eu (p. 180).

Deste xeito, o esquema que rexe o pensamento de Bartolomé de las Casas será o que segue: "Ellos (allá) están ahora como nosotros (aquí) estábamos antaño" (p. 181). Os indios representaban o estado de natureza que tamén lle fora propio aos occidentais, e correspóndelles loitar por acadar a madurez que agora é propia da civilización europea. Afirma Todorov que, por tanto, a igualdade propugnada por Las Casas acaba por derivar nunha asimilación ao Eu. A igualdade tórnase, en fin, en identidade, reducindo a alteridade á mismidade.

Las Casas e Sepúlveda son representantes de dous paradigmas ou ideoloxías diferentes: a ideoloxía da colonización e da escravitude, respectivamente. Ambas as dúas posturas son partidarias da conquista, mais por vías diferentes: a da evanxelización e a do exterminio. E é que, se ben é certo que a defensa de Las Casas foi fundamental no recoñecemento formal da humanidade dos indíxenas, a súa non deixa de ser unha ideoloxía colonialista. El mesmo se dirixirá á Coroa Española para facerlle ver

os beneficios que a nivel económico suporía optar pola evanxelización e colonización antes que pola escravitude e exterminio:

Nos proferimos no a las asegurar y subjectar al servicio del Rey nuestro señor, y los convertir a que conozcan a su Criador, y al cabo de los hacer tributarios, conforme a las cosas que tovieron de que puedan dar tributo, lo de cada año, y sirvan con ello a Su Majestad. Y podrán salir de aquí muy grandes provechos y servicios al Rey, y a Espala, y a la tierra" /Carta a un personaje de la corte" 15.10.1535) (p. 183).

Tras o debate de Valladolid, pouco a pouco o soldado iríase vendo substituído polo estudioso, o relixioso e o comerciante como os conquistadores privilexiados: "El primero se informa sobre el estado del país, el segundo permite su asimilación espiritual; el tercero asegura las ganancias; se ayudan entre sí, y todos ayudan a España" (p. 188). Esta paulatina transformación do modelo de escravismo ao da civilización foi posible, en gran parte, pola necesidade de man de obra que permitise a acumulación do capital: é dicir, a servidume resultaba máis favorable que a escravitude, a cal conducira a gran parte da poboación indíxena á morte. A cultura do colonialismo impónse así sobre a da escravitude:

La eficacia del colonialismo es superior a la del esclavismo; eso es, por lo menos, lo que podemos comprobar hoy en día. En la América española no faltan los colonialistas de estatura: si Colón se debe clasificar más bien del lado de los esclavistas, personajes tan diferentes, y tan opuestos en la realidad como Cortés y Las casas, pertenecen ambos a la ideología colonialista (este parentesco es el que explicitan las ordenanzas de 1573) (p. 190).

O colonialismo, se ben suporía un importante adianto ao respecto do escravismo, apunta Todorov, atópase moi lonxe de ser equiparable á comunicación. A comunicación permite comprender, o colonialismo tomar e o escravismo destruír. Todorov admite a lexitimidade da influencia entre as culturas; non obstante, sinala, unha cousa é impoñer unha cultura e outra cousa é propoñela: "Nadie les preguntó a los indios si querían la rueda, o los telares, o las fraguas, fueron obligados a aceptarlos; ahí reside la violencia, y no depende de la utilidad que puedan o no tener esos objetos" (p. 192).

É así como, paulatinamente, o indíxena sería recoñecido como un ser humano -canto menos potencialmente- fronte á deshumanización total que se produciría ao inicio da conquista. Non obstante, a humanización depende dun negar ao outro como tal, e negalo por medio da asimilación á mismidade:

Durante casi 350 años, Europa occidental se ha esforzado por asimilar al otro, por hacer desaparecer su alteridad exterior, y en gran medida lo ha logrado. Su modo de vida y sus valores se han extendido al mundo entero; como quería Colón, los colonizados adoptaron nuestras costumbres y se vistieron (p. 257).

Walsh, C. et al. (ed.) (2002). *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya-Yala.

1. WALSH, C. "Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo".

- O coñecemento como xeopolítica:

Mignolo apunta a como todo coñecemento é "xeopolítico": a xeopolítica do coñecemento non é só propia de América Latina. Dende Europa sempre se fixo xeopolítica do coñecemento, mais encuberta como "ego-política" do coñecemento. O coñecemento para Mignolo nunca pode ser abstracto e delocalizado: calquera intento de facer coñecemento des-corporeizado é un intento ilusorio por parte da modernidade de lexitimar a diferenza colonial.

- Diferenza entre "multiculturalidade" e "interculturalidade".

Comprensión da multiculturalidade como un "vivir con" (outras culturas) que resulta inevitable a día de hoxe. A interculturalidade transgredería o "estar xuntos" por un "aceptar la diversidad del "ser" en sus necesidades, opiniones, deseos, conocimiento, eprspectiva, etc." (p. 25). Se a multiculturalidade estatal aposta pola inclusión, a interculturalidade faino pola transformación dun Estado "monotópico e inclusivo" nun "pluritópico e dialóxico" (p. 26).

A filosofía latinoamericana até o século XXI foi unha produción mestizo-crioula marcada pola diferenza colonial que, non obstante, non lle deu cabida ás voces indíxenas. O reto da actualidade non é que recoñeza de facto as voces indíxenas, senón de crear unha filosofía intercultural na que "dialoguen pensamiento mestizo criollo e inmigrante con el pensamiento indígena y afrocaribeño" (p. 27).

Mignolo reflexiona como os deseños globais aplican a historias que son, por contrapartida, locais: "La cristianización del mundo fue el primero. Le siguió la misión civilizadora, la "civilización" secular, del mundo. A este diseño siguió el desarrollo y la modernización entre 1945 y 2950, aproximadamente. A partir de ese entonces, durante la

Tercera (y Cuarta) Guerra Mundial lo que tenemos es el mercado total del que habla Hinkelammert" (p. 32).

- **Transmodernidade/PosoccidentalismoVS Posmodernidade/Poscolonialidade**

- "Por posmodernidad entendemos transformaciones que operan ya sobre los principios de la modernidad pero tampoco se explican sin la modernidad" (p. 33)
- "La poscolonialidad debemos entenderla como transformaciones de los principios en los que operó la colonialidad hasta hoy. Poscolonialidad quiere decir, pues, nuevas formas de colonialidad y no su fin" (p. 32). Identificación da poscolonialidade como colonialidade global.

Mignolo considera que os Estados -nacións xa non son os que concentran o poder; non obstante, tampouco se adhire a tese de Negri de que o poder reside nun no-lugar: "El lugar no es un territorio, un Estado-nación imperial, como Inglaterra en el pasado, o Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XX. El "Lugar" no es un territorio, sino un espacio de poder o , mejor, redes desde donde se ejerce la colonialidad del poder" (p. 33). Reflexión acerca do vínculo entre a universidade e a imposición dun coñecemento universal.

2. **QUIJANO, A. "El regreso del futuro y las cuestiones de conocimiento".**

Para Quijano, o poder relaciónase coa dominación/explotación/conflicto ao respecto de catro áreas da existencia humana (cfr.:p. 50):

1. Trabajo, recursos e produto
2. Sexo, recursos e produtos
3. Autoridade colectiva, recursos e productos.
4. Subxectividade e intersubxectividade (coñecemento e imaxinario).

Crítica ao marxismo clásico que é formulado dentro da perspectiva eurocéntrica do coñecemento.

3. **CASTRO-GÓMEZ, S. e GUARDIOLA RIVERA, O. "El plan Colombia, o de cómo una historia local se convierte en diseño global".**

A Modernidade é pensada, na realidade multicultural, como o único marco no que é posible favorecer a inclusión do Outro e avanzar cara á interculturalidade.

4. LANDER. "Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global"

Debido á caracterización do coñecemento occidental como o único coñecemento verdadeiro, as políticas de propiedade privada intelectual só son aplicadas aos saberes de Occidente e non así aos das restantes 3/4 partes do mundo que, por ser cualificadas de non-coñecemento, son expostas á apropiación (pillaje ou piratería). Só o coñecemento científico/empresarial occidental é protexido.

Hoxe en día os intereses do capital impoñense no ámbito da propiedade intelectual, difuminándose a fronteira entre o patentable e o non patentable, a invención e o descubrimento (tradicionalmente considerado como non patentable). Por exemplo, os Estados Unidos outorgaríanlle a Ananda Chakrabarty, en 1983, a patente sobre unha variedade de bacteria en 1983. O ámbito de todo aquilo que pode ser patentado como propiedade intelectual tornouse en cada vez máis amplo. Bratic, McLane e Sterne afirman que "en la actual economía basada en el conocimiento, los bienes protegidos por la propiedad intelectual han sobrepasado los bienes físico como la tierra, la maquinaria o el trabajo como valor corporativo básico" (p. 77). Este tipo de propiedade é especialmente notoria no que refire ao ámbito da biotecnoloxía. Hoxe en día até se outorgan patentes sobre a vida. Tanto é asíque, no ano 2000, a oficina de Patentes Europea en Munich tería anunciado que tiña outorgado por erro unha patente que incluía a clonación de seres humanos (p. 81). De forma similar, no ano 1988, teríaselle outorgado a un profesor de Harvar a patente pola creación dun ser vivo transxénico, concretamente por un rato con xens de polo e de humanos (Batalion, 2000) (p. 82). Así mesmo, tamén se teñen patentado semillas que foron manipuladas xeneticamente para producir plantas con semillas infértiles e así impedir que se conserve o seguinte ciclo de sembra por aprte o campesiñado (p. 82).

As patentes de propiedade intelectual, consideradas como individuais e privadas outórganse a aqueles coñecementos que cumpren coas seguintes condicións: ser novos,

implicar un paso innovador e posuír algún tipo de implicación industrial (p. 79). Trátase de condicións claramente coloniais, pois pouco ou nada teñen que ver coas

formas de conocimiento propias de las comunidades campesinas o aborígenes en todo el mundo, que se caracterizan por ser conocimientos colectivos, comunitarios, preservados a través de la tradición oral y prácticas compartidas; conocimientos cuya autoría y cuyos momentos de innovación difícilmente pueden ser documentados (p. 79).

Así, mentres se entende que os coñecementos do Norte deben ser protexidos baixo a propiedade intelectual, os coñecementos do Sur son concibidos como herdanza común da humanidade á cal dende o Norte podemos ter libre acceso (p.79).

A defensa estrita dos dereitos de propiedade intelectual, en especial das patentes é, sobre todo, a defensa dos intereses dos países e empresas do Norte (p.85). Proba disto é que, en 1997, " 92, 65 de todas las patentes del mundo estaban en manos de empresas o ciudadanos de los Estados Unidos, la Unión Europea o Japón. (Juma, op. cit.). De acuerdo al Informe del Desarrollo Humano de la UNCTAD, en 1999 solo 3% de las patentes del mundo estaban en manos de inventores de "países en desarrollo" (p. 85).

A industria da vida (alimentación, farmacéutica, agroindustria, química, enerxía, cosmética) é acaparada por cinco industrias biotecnolóxicas globais que controlan o 68% o mercado agroquímico e o 20% das sementes comercializadas a escala global (p.86). Na India a día de hoxe non existe protección de patentes farmacéuticas, de tal xeito que os prezos dos produtos son 41 veces máis baratos. Así foi ata que os acordos TRIPS da Organización Mundial de Comercio obrigou a establecer reximes de patentes en todo o mundo.

Sobre as patentes de alimentos modificadas xeneticamente:, o 80% están en mans de 13 multinacionais. Este monopolio supón a ameaza de redución da diversidade xenética, impoñendo monocultivos e sementes de estreita variación xenética. A homoxeneidade é a característica da agricultura fomentada por estas transnacionais. Refírese a autora á BIPIRATERÍA (cf. p. 90) como a apropiación dos saberes das comunidades para a súa comercialización.

Algunas de las plantas que los pueblos indígenas han descubierto, cultivado y utilizado como alimento, medicinas y para sus rituales sagrados ya han sido patentadas en EEUU, Japón y Europa. Como ejemplo de lo anterior tenemos la ayahuasca, la quinoa y la sangre de drago en las selvas de América del Sur, la kava en el Pacífico, el azafrán y el melón amargo en Asia. " (p. 95)

**II. FEMINISMOS PERIFÉRICOS, FEMINISMOS OUTROS:
CRÍTICA DA RAZÓN FEMINISTA HEXEMÓNICA DENDE O
SUR GLOBAL**

A) INTRODUCCIÓN

En *Tiempo de feminismo*, Celia Amorós recoñece que, malia a imposibilidade de negar que o feminismo nace como unha *Ilustración dentro da Ilustración*, tal vínculo xenealóxico non resulta suficiente na identificación do feminismo cun proxecto necesariamente moderno. Con todo, despois dunha análise dos supostos da posmodernidade, a filósofa valenciana disporá que a alianza do feminismo con este novo proxecto civilizatorio devén nunha *liaison dangereuse*: a preservación do feminismo non resulta compatible, conclúe, coa morte do suxeito moderno (1997: 359). Fronte a esta aserción, ao longo do século XX comezaron a xurdir fóra de Occidente diversas voces femininas que darían en afirmar que o vínculo entre o feminismo e a universalidade ilustrada constitúe, en efecto, unha *liaison* tan *dangereuse* como a que Amorós daría en identificar na posmodernidade.

De acordo co canon xenealóxico, os albores da teoría feminista situaríanse no discurso de mulleres ilustradas que, como Olympe de Gouges ou Mary Wollestonecraft, desvelaron o pacto sexual sobre o que se ten construído o contrato social moderno: a reclusión das mulleres na esfera privada e prepolítica eríxese, revelaron, como a condición de posibilidade da incorporación do varón á vida pública e da súa participación política no Estado Moderno (Pateman, 2019). Conviñan así no recoñecemento da existencia dunha opresión compartida por todas as mulleres en tanto heterodesignadas polo patriarcado fratriarcal baixo os rótulos de *o sexo belo*, *o sexo débil* ou *as idénticas* (Madrugá Bajo, 2020).

A partir da segunda metade do século XX, comeza a cuestionarse, porén, que acontecía con aquelas mulleres que non foron clasificadas como fráxiles e pulcras; acaso non eran tamén elas mulleres? (Medina Martín, 2013:67). Xurden así as primeiras figuras que se amosarán dispostas a *pelearlle o contido* á noción de feminismo, desafiando a crenza conforme a cal se concluía que os movementos feministas da periferia debían de presentarse como copia e calco do feminismo hexemónico occidental (Paredes e Guzmán, 2014: 18). Apostarán, por contrapartida, por un outro feminismo comprometido co diálogo intercultural e co coñecemento situado. O seu obxectivo era o de rastrear a posibilidade dunha coalición no punto da diferenza (Lugones, 2011:116), de facer da casa das diferenzas, máis que da seguridade dunha diferenza en particular, o lugar das

mulleres nas súas prácticas de resistencia- re(existencia) (AAVV, 2004: 26; Walsh, 2016).

Entre os feminismos alternativos que lle darán cabida a estas voces sobresaen o feminismo negro en Estados Unidos ou o feminismo poscolonial na India e nalgúns rexións da Asia. No continente latinoamericano, teremos que agardar, porén, até o ano 2008 para poder falar dunha teoría feminista de cuño propio: o feminismo decolonial. Todos eles, coas súas coincidencias e diverxencias, preséntanse como unha coalición baixo a denominación de *Feminismos do Sur*, *Feminismos periféricos* ou *Feminismos do Terceiro Mundo*, compartindo a crítica a un feminismo branco que, segundo elas, non foi quen de estudar o patriarcado de xeito pluriversal e non universal, nin tampouco de atender á opresión multidimensional que viven as mulleres de tres cuartas partes do mundo. Finalmente, alegan, a problematización do xénero non resulta suficiente de non ser comprendido en interdependencia con outras categorías de dominación.

2.1.O feminismo negro e a proposta da interseccionalidade

A primeira proposta dun feminismo crítico co proxecto ilustrado veu da man das mulleres negras de Estados Unidos, a cal atopa na abolicionista Sojourner Truth e na *Primeira Declaración do Colectivo Combahee River* (1977) os seus antecedentes. No seo do feminismo negro viu a luz a teoría da interseccionalidade, formulada como evidencia da inadecuación dunha categoría omniabarcante de “xénero” para dar conta da experiencia de opresión vivida polas mulleres negras. E é que, en efecto, para algunhas, o clasismo do patrón ou o racismo das propias mulleres pesa tanto como o patriarcado do varón (Millán, 2014: 72).

Foi a avogada Kimberlé Crenshaw quen, en 1989, evidenciou como a raza e o xénero operaban conxuntamente no sometemento das mulleres negras que traballaban na compañía *General Motors*. Tamén foi ela a que, neste mesmo ano, acuñou o termo de *interseccionalidade*, co obxectivo de alumear a experiencia desas traballadoras, a cal tan só podía ser entendida en tanto *mulleres negras* e non en tanto *mulleres* ou *negras*. Especialmente esclarecedora desta noción resulta a metáfora do cruce de camiños (Gandarias Goijoetxea).

Consideremos la analogía del tráfico en una intersección, yendo y viniendo en cuatro direcciones distintas al mismo tiempo. La discriminación como el tráfico en una intersección puede fluir en una dirección o puede fluir en otra. Si ocurre un accidente en una intersección puede ser causado por vehículos provenientes de diferentes direcciones y en ocasiones desde todas ellas (2017: 76).

Esta interseccionalidade estrutural non atopaba, porén, a súa correlativa estratexia política: as mulleres negras eran obrigadas a posicionarse entre un movemento antirracista que non tomaba en consideración a situación das mulleres das súas comunidades e un movemento feminista que ignoraba a racialización á que eran sometidos os seus corpos. Os movementos para a emancipación reproducían, finalmente, a opresión nunha das súas vertentes, condenando ás mulleres a elixir entre loitar como muller nunha loita de *mulleres brancas* ou facelo como negra nunha loita de *homes negros*. As feministas negras expoñen así as limitacións dos feminismos e movementos antirracistas tradicionais, reivindicando a necesidade de facerlle fronte á interseccionalidade estrutural con políticas antirracistas e feministas igualmente interseccionais (Crenshaw, 1991).

A proposta da interseccionalidade foi recuperada polo feminismo chicano e tamén polo feminismo poscolonial. As mulleres estadounidenses de ascendencia chicana farán uso dela para reflexionar sobre a súa identidade de fronteira. Gloria Anzaldúa (2004), Chela Sandoval ou Cherrie Moraga, entre outras, apostarán por un pensamento mestizo que lle faga xustiza a súa identidade fragmentada que, como Shiva, aparece como “un cuerpo de muchos brazos y piernas, con un pie en la tierra color café, otro en lo blanco, otro en la sociedad heterosexual, otro en el mundo gay, otro en el mundo de los hombres, de las mujeres, un brazo en la clase obrera, los mundos socialistas y ocultos” (Anzaldúa, 1988: 165).

2.2.O feminismo poscolonial fronte o colonialismo epistémico

O feminismo poscolonial xurde na India e nalgúns rexións de Asia, tras os procesos de independencia que sucederon á Segunda Guerra Mundial. Herdeiras dos estudos poscoloniais, as súas reflexións estarán encamiñadas a reflexionar sobre a

posición de subalternidade á que foron relegadas as mulleres do Sur, tamén polo propio feminismo. Del denuncian a violencia epistémica que tería sido exercida de forma perigosamente similar á dos colonizadores (Spivak, 1998): baixo a crenza dunha vivencia común a todas as mulleres, as feministas do Norte terían combatido a pretensión de universalidade do suxeito BBVAh³, mais faríano por medio dunha outra categoría universal: a de xénero.

Agora ben, de igual xeito que baixo a universalidade do *cogito* cartesiano subxacía a posición xeopolítica do BBVAh, tamén o concepto de “muller universal” agocharía a particularidade das mulleres brancas europeas ou norteamericanas de clase media e heterosexuais. Pensar na muller dende o provincialismo europeo implica, declara Chandra T. Mohanty, representante do feminismo poscolonial, a construción dunha imaxe estereotipada das catalogadas, indistintamente, como “Mulleres do Terceiro Mundo”. A socióloga hindú repara en como as mulleres do Sur global foron percibidas tradicionalmente polo movemento feminista como irrenunciabilmente “religiosas (léase ‘no progresistas’), orientadas hacia la familia (léase ‘tradicionales’), menores de edad (léase ‘aún no conscientes de sus derechos’), analfabetas (léase ‘ignorantes’), domésticas (léase ‘primitivas’)” (2008: 156). Este presentación distorsionada é a que tería permitido que as mulleres occidentais puidesen ser lidas como a súa contraparte “educada, moderna, con control de su cuerpo y su sexualidad y con la libertad de tomar sus propias decisiones” (2008: 136).

Se a construción do *Outro* como primitivo, semi-humano e bárbaro tería posibilitado a intervención colonial baixo o pretexto do mandato da civilización, a imaxe das mulleres do Terceiro Mundo como submisas e iletradas semellou xustificar a aplicación nos países da periferia de programas de desenvolvemento que, enmarcados en políticas internacionais, aspiraban xenuinamente a mellorar a vida das súas cidadás. Non obstante, estes proxectos terían negado, denuncian os feminismos críticos, a capacidade de enunciación e de axencia social das propias mulleres do Sur. Esta actitude é catalogada baixo o rótulo de *colonialismo discursivo*, denunciado pola arxelina Houria Bouteldja (2010) cando relata como as feministas francesas terían abordado ás mulleres palestinas

³ BBVAh son as siglas que denotan ao “suxeito branco, burgués varón, adulto, con funcionalidade normativa e heterosexual”. Foron adoptadas por diversas feministas (Pastora Filigrana, 2019) en referencia ao suxeito hexemónico do coñecemento, da economía, da sociedade e da política actual.

para preguntarlles polo uso de métodos anticonceptivos nas súas comunidades cando, para elas, o fomento da natalidade constitúe un acto de resistencia fronte ás forzas de ocupación israelí e as súas políticas de limpeza étnica.

As distintas correntes feministas até aquí apuntadas (feminismo negro, chicano, poscolonial) preséntanse ante a Academia como unha coalición Sur-Sur. A pesar das súas diverxencias xenealóxicas e dos seus programas igualmente disidentes, todos eles apostan por unha abordaxe histórica, situada e multidimensional da construción do patriarcado e da categoría de *muller*. En consecuencia, recoñecen o valor da teoría feminista hexemónica na problematización do BBVAh mais, advirten, en contrapartida, da perpetuación da súa cegueira colonial e racial. Fronte ás pretensións de universalidade, as feministas do Sur apostan máis que por un único suxeito da loita feminista, por un suxeito en eclosión (Millán, 2012, 2020). Posicional, incompleto, contradictorio, dialóxico e en constante renovación son tan só algunhas das características que reivindicán nunha aproximación intercultural, inclusiva e real daquilo no que consiste ser *unha muller* (Hernández Castillo e Suárez Navas, 2008; Marcela Montanaro, 2017).

B) ESCOLMA DE FICHAS DE LECTURA

AAVV (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid: Traficantes de Sueños

1. CAPÍTULO 1: bell hooks: “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”

PALABRAS CLAVE: INTERSECCIONALIDADE, FEMINISMO LIBERAL, RAZA/CLASE

TEMA: Crítica ao "problema que non ten nome" de Betty Friedan, que limitaría a súa teoría ás mulleres norteamericanas burguesas, ignorando a situación das mulleres negras que traballaban no fogar das mulleres brancas ricas e facendo da súa "situación, y de la situación de las mujeres blancas como ella, un sinónimo de la condición de todas las mujeres estadounidenses" (p. 34).

Friedan entendía que as principais vítimas do sexismo eran “universitarias, mujeres blancas obligadas por condicionamientos sexistas a permanecer en casa” (p. 34). Friedan ignorou a situación de moitas mulleres posto que cando escribiu a súa obra, “más de un tercio de las mujeres formaban parte de la fuerza de trabajo” (p.34). O problema de Friedan foi, de acordo con bell hooks, que nunca se propuxo ir máis alá da súa propia experiencia vital. Se falamos de raza debemos falar tamén de clase porque en EEUU e tamén en América Latina, “la estructura de clase de la sociedad estadounidense se ha formado a partir de la política racial de la supremacía blanca” (p.35). A loita contra o racismo é tamén loita de clases e á inversa.

CRÍTICAS DE BELL HOOKS:

a) A crítica á crenza moderna de que o patriarcado somete a todas as mulleres baixo unha opresión homoxénea. A afirmación “todas las mujeres están oprimidas” implica que:

las mujeres comparten una suerte común, que factores como los de clase, raza, religión, preferencia sexual, etc. , no crean una diversidad de experiencias que determina el alcance en el que el sexismo será una fuerza opresiva en la vida de las mujeres individuales. El sexismo como sistema de dominación está institucionalizado, pero nunca ha determinado de forma absoluta el destino de todas las mujeres de esta sociedad (p.37).

b) A crítica ao feminismo liberal burgués:

Las mujeres necesitan saber -y cada vez temen más descubrir- que el feminismo no tiene que ver con la idea de vestirse para el éxito o con convertirse en una ejecutiva de una gran empresa o con ganar un puesto electoral; no se trata de hacer posible un matrimonio con dos carreras y unas vacaciones (...)y pasar una gran cantidad de tiempo con tu marido y tus dos maravillosos hijos porque tienes una trabajadora doméstica que hace que todo eso te sea posible, pero que no tiene ni el tiempo ni el dinero para hacerlo ella misma; no tiene que ver con abrir un Banco de las mujeres o con pasar un fin de semana en un taller carísimo que garantice que aprenderás a ser asertiva -pero no agresiva-; sobre todo, no tiene que ver con convertirse en policía o agente de la CIA o, en general, del cuerpo de marines (p.41).

CONCLUSIÓN: A loita feminista propugnada polas mulleres brancas non resulta liberadora para as mulleres negras. Necesidade de apostar por un **feminismo interseccional** na conciencia de que “el género no es el único determinante del destino de las mujeres” (p. 49).

2. CAPÍTULO 2: Bhavnani e Coulson. “Transformar el feminismo socialista. El reto del racismo”.

TESE: O feminismo debe liberar a todas as mulleres; de haber unha soa excluída, non podemos falar de verdadeira liberación. O feminismo debe ser para todas.

- Crítica ao feminismo hexemónico como un feminismo historicamente racista.
- Necesidade da problematización do racismo por parte do feminismo socialista, por ser o noso sistema o dun **capitalismo patriarcal racialmente estruturado** (p. 60).

3. CAPÍTULO 3: Aurora L. Morales. “Intelectual orgánica certificada”.

TESE: A importancia dun traballo intelectual orgánico no que non exista dicotomía teoría/praxe. Crítica ao intelectualismo como movemento racista.

El lenguaje en el que se expresan las ideas nunca es neutro. El lenguaje que usan las personas revela importante información acerca de con quiénes se identifican, cuáles son sus intenciones, para quién están escribiendo o hablando. El envoltorio es la mercantilización el producto y cumple la función exacta para la que se ha diseñado. El lenguaje innecesariamente especializado se utiliza para humillar a quienes se supone que no deben sentirse autorizados para entenderlo. Vende la ilusión de que sólo quienes pueden manejarlo son capaces de pensar (p.68).

4. CAPÍTULO 4. Gloria Anzaldúa. “Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan”.

TESE: Aposta pola posibilidade dunha crítica non colonialista/eurocéntrica á propia tradición cultural. Todas as culturas deben ser valoradas en tanto teñen prácticas identitarias, mais, así mesmo, deben ser cuestionadas no que respecta as súas malas prácticas.

Aunque siempre defenderé mi raza y cultura cuando sean atacadas por los no-mexicanos, conozco el malestar de mi cultura (...) pero yo no glorificaré aquellos aspectos de mi cultura que me hayan dañado y que me hayan dañado bajo el pretexto de protegerme (p. 79).

- Crítica á ideoloxía da mestizaxe como programa cultural/nacional que supón o silenciamento do indíxeno:

Nosotras, indias y mestizas criminalizamos a la india que hay en nosotras, la brutalizamos y la condenamos. La cultura masculina ha hecho un buen trabajo con nosotras. Son las costumbres que traicionan. La india en mí es la sombra: la Chingada, Tlazolteotl, Coatlicue. Son ellas que oímos lamentando a sus hijas perdidas (p. 80).

5. CAPÍTULO 5: Avtar Brah. “Diferencia, diversidad, diferenciación”.

TESE: Defensa da posibilidade de facer do xénero o principio ordenador da sociedade sen supoñer este necesariamente unha división xerárquica. É o patriarcado o que organiza xerarquicamente as relacións de xénero. Estas, *per se*, non son opresoras.

Las relaciones patriarcales son una forma específica de las relaciones de género en que las mujeres habitan una posición subordinada. Al menos en teoría, resultaría posible imaginar un contexto social en el que las relaciones de género no estuvieran asociadas con la desigualdad (p. 112).

Así mesmo, para Avtar Brah, o patriarcado é xerárquico na medida en que se relaciona con outras formas de poder. Aposta así por unha interseccionalidade estrutural das opresións, onde ningunha delas pode ser vista como unha “variable independente”.

Las estructuras de clase, racismo, género y sexualidad no pueden tratarse como “variables independientes” porque la opresión de cada una está inscrita en las otras -es constituida por y es constitutiva de las otras. (p. 112).

- Definición de **identidade**

Ese mismo proceso por el cual la multiplicidad, contradicción e inestabilidad de la subjetividad se significa como dotado de coherencia, continuidad, estabilidad; como dotado

de un núcleo -un núcleo en transformación constante pero núcleo al fin y al cabo- que en un momento dado se enuncia como el “yo” (p. 131).

- Sobre a **identidade** colectiva: “La identidad colectiva es el proceso de significación por el cual lo común de la experiencia en torno a un eje específico de diferenciación, digamos la clase, casta o religión se inviste de un significado particular” (p. 131).

6. CAPÍTULO 6: Jacqui Alexander e Talpade Mohanty. “Genealogías, legados, movimientos”.

TESE: Aposta por unha “**democracia feminista**, consistente no exame detido dunha “visión **anticolonialista** y **anticapitalista** de la práctica feminista” (p. 161). Para isto, é mester deixar de ver as mulleres -e, sobre todo, as mulleres racializadas- como vítimas ou dependentes para pasar a velas como axentes con capacidade social e política.

Necesidade de abandonar da "sororidade internacional" (que se funda na diferenza centro-periferia) en prol da construción dun "feminismo transnacional".

Adlbi Sibai, Sirin (2016). *La cárcel del feminismo. hacia un pensamiento islámico decolonial*, México: Edicionesakal.

CONCEPTOS CLAVE: CÁRCEL EPISTEMOLÓGICO-EXISTENCIAL, SISTEMA/MUNDO MODERNO/COLONIAL CAPITALISTA/PATRIARCAL BLANCO(MILITAR OCCIDENTALOCÉNTRICO E CRISTIANOCÉNTRICO, PODER, XERARQUÍA VS HETERARQUÍA, PODER COLONIAL, COLONIALIDADE, COLONIALISMO, IMPERIO DE ANULACIÓN DO OUTRO, MONOCULTURA VS ECOLOXÍAS, PENSAMENTO ABISMAL, FEMINISMO POSCOLONIAL, FEMINISMO DO TERCEIRO MUNDO, FEMINISMO MULTIRRACIAL, FEMINISMO DECOLONIAL, AXENCIA SOCIAL, MIMIC MAN, HIBRIDACIÓN, DESENCONTRO COLONIAL VS DIÁLOGO INTERCULTURAL

- **Crítica á Modernidade:** A modernidade como construtora dun sistema como "**cárcel epistemolóxico-existencial**", entendida como a imposición de "quién, cómo y desde dónde se tiene la validez para hablar, estar, ser y saber en el mundo" (p.19). Este cárcere conduce a un "**imperio de la anulación del Otro** en el no ser" (p.19).
- De que falamos cando falamos de sistema? Actualmente o sistema caracterízase por ser un "**sistema/mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal blanco/militar occidentalocéntrico y cristianocéntrico**" (p.20). Este sistema preséntase como "sistema internacional global intrínsecamente colonial, imperialista, patriarcal y racista que instituye e institucionaliza la sustracción y transferencia sistemáticas de los recursos materiales, culturales, epistémicos, espirituales y humanos de dos terceras partes del mundo hacia una minoritaria tercera parte de la humanidad para privilegio, beneficio y provecho de la misma" (p.21).
- **Definición de poder:** dende a decolonialidade non se considera que o poder sexa xerárquico, senón **heterárquico**, no sentido de que non hai unha estrutura que determine unha superestrutura, senón que hai relacións de determinación mutua que se van superpoñendo entre elas (cf. p. 22). Este poder é, entre moitas outras cousas, un **poder colonial:** a colonialidade xa non é unha consecuencia do sistema, senón intrínseco ao mesmo.

- Def. **colonialismo**: "Relación política, económica y administrativa, en la cual la soberanía de un pueblo reside en otro pueblo o nación; lo cual constituye a tal nación en un imperio" (p. 24).
- Def. **colonialidade**: "Aparato de poder que se gesta en el periodo colonial y se refiere a la forma en que el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial, la idea de raza y el sistema de sexo-género" (p. 24).
- Def. **eurocentrismo**: "El eurocentrismo de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundanidad concreta hegemonizada por Europa como centro" (p. 27).
- Diferenciación de dúap. s modernidades: Se a Modernidade europea do século XVII (Ilustración) foi posible é porque houbo unha modernidade anterior (século XV) consistente no saqueo e conquista (ego conquiro) (idea de Dussel).
- **Socioloxía das ausencias** (Boaventura de Sousa Santos): necesidade de incorporar as experiencias invisibilizadas subalternizadas nas ciencias sociais (p. 28).

Se algo caracterizou a Modernidade europea foi a constitución dunha **monocultura**; a creación de ausencias, que adquire unha quintuple dimensión: monocultura do saber e do rigor (prevalencia do saber científico), monocultura do tempo liñal (desarrollismo), da naturalización das diferenzas (raza), da escala dominante (universalismo, globalización) e do produtivismo capitalista ("la idea de que el crecimiento económico y la productividad medida en un ciclo de producción determinan la productividad del trabajo humano o de la naturaleza, y todo lo demás no cuenta" (p. 29). Por contrapartida, Boaventura de Sousa Santos propón **cinco ecoloxías**: ecoloxía de saberes, ecoloxía das temporalidades, do recoñecemento, da transescala e das produtividades.

- O pensamento moderno como **pensamento abismal** (Boaventura de Sousa Santos) que traza unha distinción liñal entre o que se atopa a un lado do ser e a outro lado: o non-ser. Se no lado do ser (centro) a violencia é a excepción, no lado do non ser é a norma:

En la zona del ser la resolución de los conflictos se gestiona MEDIANTE la regulación/emancipación, lo cual requiere de que la violencia se trata como un hecho aislado y puntual, es la excepción; mientras que el No ser, regulado por las relaciones de apropiación/violencia está determinantemente marcado por una relación de continua violencia: la gestión no violenta es la excepción, en este caso (p. 32).

- **Crítica á monocultura actual, a cal impón:**

a) **quen pode falar**, é dicir, quen ten a competencia para facelo. Dende a monocultura do saber establécese que son " las personas provenientes del corazón del imperio (las que) tienen la competencia necesaria para teorizar sin importar el lugar donde estén" (p. 34). Atopámonos ante unha **colonialidade do ser** que se considera que a mirada epistemolóxica occidental se caracteriza por ser universal, abstracta, neutral e obxectiva (p. 35), ocultando o lugar de enunciación do suxeito (eliminando da imaxe ao fotógrafo) mentres que a periférica está necesariamente situada. Isto é o que se coñece como **hybris/estratexia do punto cero**. Trátase dunha falacia se temos en conta que todos, necesariamente, "siempre hablamos desde un lugar particular en las estructuras de poder. (...) Todos los sujetos están atravesados e interseccionados por la clase, el sexo-género, lo espiritual, lo lingüístico, lo cultural, lo geográfico, la raza, la clase social, etc. en el sistema-mundo moderno/colonial".

b) **como se pode falar**: cales son as categorías válidas do discurso.

c) **de que temas se pode falar**

- **Clasificación dos feminismos críticos**

- **Definición do feminismo poscolonial:**

Suele entenderse por feminismo poscolonial un conjunto amplio de trabajos que examinan la condición histórica de las mujeres en los países liberados de su dominación colonial luego de la Segunda guerra mundial. (...) El feminismo poscolonial pretende subvertir la desvalorización histórica no sólo de las mujeres, sino también de la etnia (cultura, nación) a la que pertenecen, interiorizada por la colonización y resignificar positivamente las diferencias entendidas como recíprocas (p. 60).

- **Definición de **feminismo do terceiro mundo** (Ramírez Fernández):**

Con feminismos del Tercer mundo me refiero a la crítica, desde otros movimientos de mujeres no blancas, al feminismo blanco europeo y norteamericano, que se incluye en lo que se ha llamado la tercera ola del feminismo, como el feminismo negro o feminismo chicano, o el propio feminismo árabe. Y sin embargo, no es lo mismo el feminismo chicano que el feminismo negro, que los feminismos indios o que el feminismo árabe. Los niveles de elaboración, de militancia, de relación entre el activismo y la literatura son bien diferentes (p.62).

Mohanty falará de "feminismo de Terceiro Mundo" apropiándose como estratexia política da categoría de "muller do Terceiro Mundo" a cal critica por esencialista e homoxeneizadora. A súa é unha aposta por un esencialismo

estratéxico (se como "indios"/mulleres do Terceiro Mundo nos oprimen, como "indios" /muller do Terceiro Mundo nos liberaremos).

- Definición de **feminismo multirracial** (Maxine Baca Zinn): Énfase na importancia da raza na construción do xénero.
- Feminismo **multicentrado** (Barbera): O obxectivo de Barbera ao acuñar o termo de feminismo multicentrado é o de referirse " a un grupo heterogéneo de estudos y trabajos feministas inspirados en backgrounds muy diferentes, como pueden ser los feminismos negros, chicanos, indios o islámicos" (p. 63).

Todos estes feminismos-outros teñen un mesmo obxectivo: "historizar y contextualizar las formas que asumen relaciones de género para evitar el universalismo feminista; considerar la cultura como un proceso histórico para evitar los esencialismos culturales y el reconocimiento de la manera en que nuestras luchas locales están insertas en procesos globales de dominación capitalista" (p. 64).

Preséntanse como unha crítica do feminismo occidental, non visto como homoxéneo, senón entendéndoo nunha diversidade que, non obstante, non impide que todas as ramas do feminismo hexemónico se caracterizan por estudar á "outra muller" dende premisas eurocentristas/occidentalocéntricas. A presentación da outra como "non-occidental" permite vernos a nós como "occidentais", se ben non nos atopamos ante un determinismo xeográfico (a feminista da academia latinoamericana pode reproducir este mesmo discurso, codificando ás mulleres indíxenas como as "outras"). A localización xeográfica no Norte/Sur non vai inmediatamente vinculada a unha posición ideolóxica: é posible ubicarse xeograficamente no Sur e pensar un feminismo occidental/do Norte/hexemónico e, á inversa: resulta posible ubicarse xograficamente no norte e traballar cun feminismo do Sur.

- **O feminismo descolonial** nace, pola súa banda, a partir da proposta de María Lugones quen, no ano 2008 acuña o termo de "colonialidade de xénero", afirmando que "el dismorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo y el patriarcado están inscriptos con mayúsculas, y hegemonicamente en el significado mismo del género" (p. 70). -e, poderíamos engadir, así mesmo, a raza.
- **Sobre a axencia social dos colonizados:** O colonizado non é un ente pasivo, senón un axente activo que pode responder de varias formas ante a colonización cfr.: p. 74

a) Por asimilación

- **MIMÉTICA: COLONIALISMO INTERNO:** referencia ao negro (tamén aplicaría ao mestizo) ·que quere ser como o colonizador, falar como él, vestirse como él, actuar como él, ter lo que él ten e desear lo que él desexa, incluso, blanquearse como él" (p. 74: Fanon). O colonizado reproduce exactamente o discurso colonial, adoptando unha actitude occidentalocéntrica.
- **REPLANTEXAMENTO DO DISCURSO COLONIAL EN CLAVE LOCAL :** O contacto entre colonizador-colonizado non é un contacto puro, na maioría dos casos. Así o pon de manifesto Bhabha (o gran expoñente do poscolonialismo xunto con Spivak e Edward Said), quen acuñaría o termo de "**mimic man**" para facer referencia ás relacións que xurden da translación cultural entre colonizador e colonizado, o que pode dar lugar a "**hibridacións**" non esperadas que poden facer tambalearse a orde colonial. A recepción do sistema cultural do colonizador por parte do colonizado non é pura nin transparente, senón que a recepción implica unha metamorfose: "colonizador y colonizado se reproducen mutuamente en construcións divergentes, asumindo tamén, en ocasións, as imáxenes que cada cual hace del otro" .

b) Por rexeitamento/ resistencia

- **NON EMANCIPATORIA** (reacción étnico-nacional) : A reacción etnicista fronte á colonización non aposta por ningún proxecto emancipatorio concreto: segregación amurallada no particular (p. 79).
- **EMANCIPATORIA:** Partindo da tradición, fórmase un contradiscurso emancipatorio, novidoso; nin atrincherándose co particular, nin perdéndose no universal, senón entablando un diálogo libre e consciente con outras culturas.

Para que resulte posible un verdadeiro **diálogo inter-cultural**, é necesario sobrepoñerse ao **desencontro colonial**. De haber colonialidade/colonialismo (como o realmente existente) non hai posibilidade algunha de diálogo inter-cultural (a colonización non é "encuentro", nin "intercambio", senón "violencia" e "anulación do Outro").

Gandarias Goikoetxea, Itziar (2017). "Un neologismo a la moda? Repensar la interseccionalidad como herramienta para la articulación política feminista", *Investigaciones feministas*, 73-93.

CONCEPTOS CLAVE: INTERSECCIONALIDADE, "OUTSIDERS INSIDERS", INTERSECCIONALIDADE POLÍTICA VS ESTRUCTURAL

Valor da noción de **interseccionalidad**, como central para a liberación das mulleres (fronte á unidimensionalidade do concepto de "xénero"): "El concepto de interseccionalidad permite analizar la relación en que distintos ejes de categorización y diferenciación como el género, la etnicidad, la sexualidad, la clase, la posición de ciudadanía, la diversidad funcional, la edad o el nivel de formación entre otros están imbricados de manera compleja en los procesos de dominación" (p. 74).

A interseccionalidade foi considerada como unha ferramenta fundamental para o feminismo, "el lugar discursivo donde diferentes posiciones feministas se encuentran en diálogo crítico" (cf. p. 74). Non obstante, nos últimos anos algunhas pensadoras apuntan a que se está producindo unha fetichización do concepto de interseccionalidade, converténdose na "**caixa negra**" na que todo cabe (Lykke), nun "**remedio máximo**" (Falcon e Nash) ou nun "**neoloxismo á moda**" (Kathy Davis) (cfr.: p. 75).

- **Nacemento da noción de interseccionalidade:** Ano 1989, **Kimberlé Crenshaw**, "Demarginalizing the intersection of race and sex", texto no que analiza o caso de mulleres negras que tiñan denunciado sufrir discriminación nos seus lugares de traballo, testemuñas rexeitadas polos tribunais. Considera que neste caso a lexislación por xénero ou por raza resultaba insuficiente: era necesario estudar a discriminación específica das denunciadas como mulleres e como negras:

"Consideremos la analogía del tráfico en una intersección, yendo y viniendo en cuatro direcciones distintas al mismo tiempo. La discriminación como el tráfico en una intersección puede fluir en una dirección o puede fluir en otra. Si ocurre un accidente en una intersección puede ser causado por vehículos provenientes de diferentes direcciones y en ocasiones desde todas ellas" (Crenshaw) (p. 76).

Hai persoas que viven unha dobre, triple ou múltiple discriminación e a súa experiencia non pode ser abordada dende unha mirada monofocal que non considere a imbricación simultánea.

- **Antecedentes da interseccionalidade:** o discurso de Sojourner Truth: "Ain't a woman?", no cal pon de manifesto como a experiencia de opresión das mulleres negras e escravas en nada ten que ver coa das mulleres brancas. No ano 1977, o Colectivo Combahee River empregará a denominación de "simultaneidade de opresións".

A interseccionalidade supón unha crítica a aqueles movementos que non teñen en conta os cruces de opresión e se focalizan nunha única vivida por un suxeito homoxéneo. Así, as mulleres negras, por exemplo, serían "**outsiders insiders**" (Hill Collins, cfr.: p. 76) dentro dos movementos feministas e antirracistas, véndose excluídas dos primeiros por negras (o feminismo presenta como suxeito por excelencia á muller branca occidental) e dos segundos por mulleres (onde o varón negro acapara o discurso antirracista).

- **Tipos de interseccionalidade:**

a) INTERSECCIONALIDADE ESTRUCTURAL, en referencia á imbricación de sistemas de discriminación de xénero, raza e clase que viven algunhas persoas

b) INTERSECCIONALIDADE POLÍTICA, en referencia á necesidade de superar a encrucillada na que persoas sufrintes de múltiples opresións (v.gr.: mulleres negras) se vían obrigadas a elexir entre formar parte do movemento antirracista ou feminista, por presentarse como excluíntes, perpetuando así os mecanismos de dominación contra os que pretendían loitar. Crenshaw (cfr.: p. 77):

El feminismo no se pregunta por las implicaciones raciales, y esto implica que las estrategias de resistencia que adopta el feminismo pueden reproducir y reforzar la subordinación de la gente de color; y el antirracismo no se pregunta por las implicaciones del patriarcado y frecuentemente este antirracismo redunda en que se reproduzca la subordinación de las mujeres (p. 77).

Esta exclusión mutua de ambos movementos suporía para as mulleres negras e outros grupos vítimas da interseccionalidade estrutural un DESEMPODERAMENTO INTERSECCIONAL que tan só poderá ser combatido por medio da interseccionalidade política de movementos que se configuren sobre eixos de acción o suficientemente amplos para que cada grupo os faga aterrizar na súa realidade (cfr.: p. 78).

- **Problemas e limitacións da interseccionalidade**

a) **A presentación de suxeitos carentes e deficitarios** que son vítimas das súas propias características polo feito de existir, eludindo a heteroxeneidade dentro dos grupos como o de "muller negras". A creación de suxeitos interseccionais supón unha delimitación entre o "nós" e o "elas" (as mulleres brancas e as mulleres negras, por exemplo) que incluso pode derivar en actitudes condescendentes por parte das mulleres brancas que non vexan nas "outras" suxeitos capaces de dialogar en igualdade de condicións, por ser mulleres que, ao estar dobremente oprimidas, carecen de autonomía e axencia política.

b) **A construción de "suxeitos percheiro"**, é dicir, suxeitos sobre os que vamos presupoñendo un conxunto de opresións como se fose un "percheiro" no cal poder colgar características que, como a "raza", o "sexo", a "clase", etc. determinarían a súa experiencia vital. Esta concepción de acordo coa cal as mulleres brancas só terían unha prenda colgada (a do sexismo) e as mulleres negras pobres, tres (a do sexismo, do racismo e do clasismo) resulta simplificadora e permite pensar a opresión como unha competición entre categorías ou eixos de subordinación para ver cal é o máis relevante, considerando que as mulleres negras son necesariamente vítimas dunha opresión maior que as mulleres brancas, supoñendo isto un privilexio para elas na axencia epistemolóxica e política (cfr.: p. 80).

Necesidade de tomar conciencia de que as formas de opresión non cobraron a mesma intensidade ao longo da historia nin actúan de igual maneira nas distintas persoas.

c) **A utopía do etcétera** (cfr. p. 82): Pese recoñecer a multidimensionalidade da opresión, a interseccionalidade non pode dar conta da experiencia de todos os suxeitos e dos múltiples vectores que o subordinan. A apelación ao "etcétera" semella simplificar a cuestión pero ao mesmo tempo supón unha xerarquización das opresións: cal é o criterio para elixir unhas opresións e condensar as outras por medio do uso do "etcétera"? Necesidade de recoñecer a imposibilidade de abarcar todas as identidades: non se trata de falar de todas as opresións, senón de facer política dende aquelas que nos afectan a cada unha como individuos diversas.

- **Retos da interseccionalidade**

a) Atender á relación entre subxectividade e interseccionalidade: atención a como a interseccionalidade de opresións configura a subxectividade e emocións dos suxeitos, que non se deixa reducir a unha mera suma teórica de opresións.

A interseccionalidade non pode ser comprendida como un agregado, senón como unha imbricacións: os vectores da opresión non se poden desagregar, senón que forman un continuum. Julia S. Jordan-Zazhery (cfr.: p. 84):

Quando me miras, ¿qué es lo que ves, una mujer que es negra o una negra que es mujer? Para mí esta cuestión es irrelevante porque no puedo separar mi negritud de mi ser mujer. De hecho, no estoy segura de querer separarlas. Lo que quiero es que las personas no utilicen mi lugar social para justificar castigarme o para omitirme de las estructuras y prácticas de la sociedad. A veces mi identidad es como un pastel que se hace con masa de dos colores, en la que mi piel oscura se mezcla íntimamente con mi ser mujer y por lo tanto no puedo separarlas o fragmentarlas. En algunos de nuestros análisis, tratamos de aislar y eliminar la segregación racial y de género. ¿Pero cómo podemos aislar y segregar elementos que se mezclan tan estrechamente? ¿Quién define cómo estas múltiples identidades deben ser "aisladas"? (p. 84).

b) Repolitizar e radicalizar a interseccionalidade: Necesidade de recoñecer a "outreidade" tamén dentro dos propios grupos que son atravesados polas mesmas opresións, e dende o recoñecemento da diversidade apostar pola construción de relacións horizontais e unha política conxunta. **As diferenzas non son o problema: o problema son as diferenzas que se constrúen baixo relacións de poder, i.e., as opresións.** Hill Collins (cfr.:p. 87): "En mi opinión la diferencia es un problema menor en comparación con el racismo, la explotación de clase y la opresión de género. Conceptualizar estos sistemas de opresión como diferencias confunde las relaciones de poder y las desigualdades materiales que generan las opresiones". Necesidade de diferenciar a INTERSECCIONALIDADE (en referencia ás opresións) da DIVERSIDADE (en referencia ás identidades diversas que non necesariamente están atravesadas por relacións de poder verticais) para repolitizar a noción de interseccional.

A interseccionalidade debe recuperar as capacidades orixinarias de produción de coñecemento contra-hexemónico, se ben nos últimos anos foi baleirada de contido subversivo, por medio do que Silma Bilge denominaría "**branqueamento da interseccionalidade**", o cal invalidaría os coñecementos de mulleres racializadas á marxe da academia. A interseccionalidade non pode limitarse a presentarse como unha "estratexia inclusiva das diferenzas" (cfr.: p. 90): necesidade de descolonización

da interseccionalidade para observar as relacións de poder (racistas, coloniais) que xeran esas diferenzas.

c) Contextualizar a interseccionalidade (interseccionalidade situada):

Substitución da interseccionalidade como cruce de eixos pola interseccionalidade como "situación" (cfr.:p. 88). Non se trata de pensar os corpos como "corpos marcados", senón de pensar como os corpos emerxen en marcos de relacións de poder concretas: "el objeto de análisis ya no sería tanto los cuerpos producidos por esos ejes de dominación sino las prácticas de diferenciación que producen dichos cuerpos" (p. 88). O foco xa non é a DIVERSIDADE, senón as relacións de OPRESIÓN que dan lugar a esa diversidade (en moitos casos lexitimada como "diferenzas", sen reparar nas actividades opresivas que as producen).

A interseccionalidade como posibilidade de:

- (i) mediar "entre la tensión de reafirmar una identidad múltiple y la necesidad de desarrollar políticas identitarias" (p. 89)
- (ii) tomar conciencia de como privilexio e opresión poden convivir nun único corpo.
- (iii) elaborar políticas radicais de xénero onde "lo radical no es el género en sí mismo, sino (...) el género puesto en contexto, en relación y en fusión con otros ejes de diferenciación" (p. 90).

bell hooks (1992). "Devorar al otro: deseo y resistencia", en *Black Looks: Race and Representation*, Boston MA, South End Press.

(Disponible en: http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/013_03.pdf).

PALABRAS CLAVE: DESIGUALDADE/DIFERENZA RACIAL/COLONIAL VS DIVERSIDADE CULTURAL, IDENTIDADE, ESENCIALISMO, MULTICULTURALISMO, APROPIACIÓN CULTURAL, MISMI DADE/ALTERIDADE

PREGUNTA TEMÁTICA: o desexo de contacto co Outro (*sexa* a nivel individual -relacións sexuais interracialis-, *sexa* colectivo -mediante as políticas multiculturais-) supón verdadeiramente un cambio positivo na actitude dos brancos fronte aos non brancos? (p. 21).

A integración da diversidade responde, en máis dunha ocasión, ás crises de identidade características de Occidente, as cales buscarán un refuxio no "primitivo", considerando que o Outro lle pode proporcionar opcións alternativas para a súa existencia. Esta "inclusión" do Outro pode resultar sedutor para os grupos subalternos que, sendo recoñidos, tentarán asumir formas recoñecibles por medio do esencialismo e da evocación nostálgica dun pasado glorioso, retomando o discurso do "primitivo" que dista moito de presentarse como unha forma de resistencia: "Esta narración de vincula con las concepciones occidentales blancas del Otro moreno, no con un cuestionamiento radical de esas representaciones" (p.22).

O contacto co Outro, a disposición ao recoñecemento da alteridade non implica necesariamente a erradicación da dominación (por este motivo, o multiculturalismo en Abya Yala, de non ir acompañado pola descolonización, non suporá un verdadeiro cambio para as denominadas como "minorías étnicas"): "El reconocimiento mutuo del racismo, su impacto en quienes están dominados y en quienes dominan, es el único punto de vista que hace posible un encuentro entre razas que no se base en la negación y fantasía" (p. 24).

Bell hooks amosarase moi crítica cos esencialismos, mais repara na necesidade de non consideralos como resultado dunha reivindicación da pureza étnica, senón máis ben como unha consecuencia da apropiación cultural levada a cabo polos brancos, a cal

"amenaza con descontextualizar y, con ello, borrar el conocimiento del contexto histórico y social específico de la experiencia de los negros a partir de la cual surgen los productos culturales y estilos distintivos negros" (p. 27).

A descontextualización é un dos principais riscos da aposta liberal polo "pluralismo cultural" que, aínda proclamando a escoita do Outro non branco, en verdade nega a especificidade da súa voz, instrumentalizándoa en beneficio propio. Non obstante, dado que se parte da premisa de que o Outro xa non é "dominado", senón "recoñecido como Outro", as situacións de inferioridade/servidume, etc. que atravesen a existencia do Outro serán consideradas como responsabilidade individual e non como unha problemática estrutural.

De acordo con Hooks, a resistencia debe ser exterior ao sistema consumista pois son as comunidades de consumo as que substitúen as comunidades de resistencia

Carneiro, Sueli. "Ennegrecer el feminismo"

(Disponible en: <https://www.bivipas.unal.edu.co/bitstream/10720/644/1/264-Sueli%20Carneiro.pdf>).

PALABRAS CLAVE: FEMINISMO NEGRO, DIVERSIDADE DO CONCEPTO "MULLER", FEMINISMO HEXEMÓNICO, RACISMO DE XÉNERO, RAZA

TESE: As relacións de xénero séguense construíndo na realidade actual de acordo á lóxica da "raza" instituída durante o período escravista.

As mulleres negras foron sometidas dende o inicio da conquista a un proceso de **"cosificación"**. Proba disto é o uso dos corpos das mulleres como botín de guerra ou a violación colonial sistemática. Esta cosificación (vinculada á raza) dota ás mulleres negras dunha experiencia histórica diferenciada, da que o discurso de xénero tradicional non daría conta:

Cuando hablamos del mito de la fragilidad femenina, que justificó históricamente la protección paternalista de los hombres sobre las mujeres, ¿de qué mujeres se está hablando? Nosotras -las mujeres negras-formamos parte de un contingente de mujeres, probablemente mayoritario, que nunca se reconoció en este mito, porque nunca fuimos tratadas como frágiles. Somos parte de un continente de mujeres que trabajó durante siglos como esclavo, labrando la tierra o en las calles vendiendo o prostituyéndose. ¡Mujeres que no entendían anda cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar! **Somos parte de un contingente con identidad de objeto. (...) Cuando hablamos de romper con el mito de la reina del hogar, de la musa idolatrada por los poetas, ¿en qué mujeres estamos pensando?** (p. 1).

Se o obxectivo do feminismo é o da liberación das mulleres, esta emancipación só poderá ter lugar no momento no que se tome conciencia e se enfronten conxuntamente a totalidade de opresións que afectan as mulleres. O enfoque a adoptar debe ser, á vez, antirracista e feminista, "ennegreciendo de un lado las reivindicaciones feministas para hacerlas más representativas del conjunto de las mujeres brasileiras, y por el otro, promoviendo la feminización de las propuestas y reivindicaciones del movimiento negro" (p. 2).

O feminismo hexemónico tería omitido as xerarquías raciais intrínsecas ás propias xerarquías de xénero, aplicando a todas as mulleres os valores propios da cultura occidental como se esta constituíse cultura universal.

O feminismo negro, seguindo os postulados de Hull Collins, debería ter como principais temas de estudo (cfr.: p. 4).

- a) O legado dunha historia de loita
- b) A natureza interconectada de raza, xénero e clase
- c) O combate aos estereotipos ou imaxes de autoridade.

Filigrana, Pastora (2020). “Los gitanos son machistas: el patriarcado es uno y es ‘payo’”, en *El pueblo gitano contra el sistema-mundo. Reflexiones desde una militancia feminista y anticapitalista*. México: Edicionesakal.

TEMA: É posible falar dun feminismo xitano como constitutivo dos feminismos do Terceiro Mundo?

- **Asociacións representativas dun posible feminismo xitano:**

A Asociación de Mujeres gitanas Romí (1990), pola Federación de Asociaciones de Mujeres Gitanas en Andalucía ou xa pola declaradamente feminista Asociación de Gitanas Feministas por la Diversidad (2017). De existir tal feminismo, cuestionaría as premisas occidentalocéntricas e universalizadoras dun feminismo branco acerca daquilo no que consiste a desigualdade e cales deben ser consideradas como as vías lexítimas para a emancipación.

- **Def. patriarcado:**

un dispositivo de opresión que sitúa al varón en una escala de desarrollo humano superior a la mujer y, basándose en esta jerarquía, organiza el reparto de trabajo y la distribución de riqueza en el mundo (p. 133).

- **O patriarcado é europeo**

Se ben é certo que distintas formas de dominación masculina foron impostas ao longo da Historia en distintos lugares do mundo, Filigrana califica ao patriarcado como europeo: a través da colonización, todas as outras formas de dominación foron substituídas polo patriarcado. A partir de entón, o patriarcado preséntase como unha estrutura de dominación global:

No existe un patriarcado suscrito a un territorio o a un grupo humano determinado, es decir, no existe un patriarcado musulmán o gitano. Pueden existir prácticas de opresión de género que se den dentro de comunidades gitanas y musulmanas, pero, en todo caso, serán manifestaciones del patriarcado global y no un fenómeno propio diferenciado del orden económico y social occidental-blanco (p. 114).

Dado que para Filigrana o patriarcado se impuxo a través da expansión occidental no resto do globo, non é posible falar de patriarcado sen falar de racismo ou de

colonialidade. Coa globalización do patriarcado, este atoparíase noutras rexións con distintas formas de relacións xenéricas. En palabras de Rmaón Grosfoguel (2000):

Cuando el patriarcado occidental se globaliza, se encuentra estos distintos modos de dominación masculina y actúa de manera diversa según el territorio. En algunos lugares lo destruyó e impuso el patriarcado occidental; en otro, afirmó las formas locales y las puso a su disposición, y en otro llegó a formas híbridas. Allí donde no encontró formas de dominación masculina y las sociedades tendían al matriarcado, directamente aniquiló esto último" (p. 114).

- Crítica ao feminismo hexemónico:

As pretensións de universalidade do feminismo branco adoptan un patrón similar ás prácticas "civilizatorias" que pretendían lexitimar a colonización. Do "**te colonizo para modernizarte**", pasamos ao "**te colonizo para despatriarcalizarte**". Proba disto é a lexitimación que algunhas feministas fixeron da invasión de Iraq, xustificando a actuación de EEUU baixo o argumento de que o propósito era o de liberar as mulleres iraquíes (p. 119).

Debemos reflexionar sobre a ironía de que sexan as comunidades do Norte global, as máis ricas, as que se conciban a si mesmas como as máis avanzadas no desenvolvemento humano e tamén as máis igualitarias no que a cuestións de xénero se refire. En cambio, o certo é que, á par que dende Occidente se critican as prácticas "machistas" do Sur, somos nós os que máis beneficiados nos vemos das mesmas:

El Occidente blanco es el principal beneficiado de la acumulación de riquezas que origina la desigualdad entre hombres y mujeres. Por tanto, la propia forma de vida de la comunidad blanca-occidental contribuye más al sostenimiento y reproducción del patriarcado a escala global que una práctica machista concreta de una comunidad musulmana o gitana. Insistimos, el patriarcado se sustenta de práctica,s pero hay que analizarlo globalmente como un dispositivo de ordenación social y económica a escala planetaria.

Toda desigualdade de xénero que se da a ecala local, beneficia ao mantemento da orde patriarcal global, da cal disfrutan especialmente os BBVAh do Norte global.

- **Sobre a situación da mulleres xitana:**

Filigrana reflexiona como os estereotipos que se albergan da muller xitana foron cambiando para presentala sempre como inferior á muller "paya".

Si, durante los siglos XV a XIX, el ideal era el de la mujer que cumplía el mandato de castidad, recato, moral cristiana y dedicación a la vida doméstica, a la gitana se la representaba como liberal, de vida pública, promiscua, tramposa y bruja. Cuando, a partir del siglo XX, el modelo económico exige la incorporación de la mujer al mercado laboral, las cualidades del ideal femenino cambian. La mujer actual se representa como independiente y liberada, por lo que su antagónica natural, la mujer gitana, aparecerá en los discursos hegemónicos como una mujer dependiente y confinada por su propia comunidad al ámbito doméstico" (p. 125).

É así como, en función do discurso co que se vai construíndo a muller hexemónica, constrúese tamén a muller antagónica, a xitana: Cando a muller tiña como tarefa por excelencia dedicarse a reprodución e este era o canon que debía cumprir, a muller xitana non se podía presentar tamén como sumisa, senón como libertaria, sexualmente pervertida, etc. Cando a independencia e a liberdade se converte no prototipo de muller, agora a representación da outra debe mudar.

Acorde a este imperativo económico se construye el arquetipo: una mujer sumisa a las necesidades de su familia, recluida en el ámbito doméstico, fiel a su esposo y que encuentra su realización personal en la atención y cuidado de su prole. Por necesidad se construye la figura antagonista, que funciona como ejemplo práctico de lo que la mujer no debe ser, y que es encarnada por las mujeres-otras. (p. 129).

Hernández Castillo, Rosalva Aída e Suárez Navas, Liliana (ed.) (2008). *Descolonizando el Feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid: Cátedra.

(Disponible

en: <http://www.reduii.org/cii/sites/default/files/field/doc/Descolonizando%20el%20feminismo.pdf>)

SECCIÓN I: SITUANDO NUESTRO CONOCIMIENTO

1. CAPÍTULO 1. Suárez, Liliana. "Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales".

CONCEPTOS: COLONIALISMO, OCCIDENTALISMO/ORIENTALISMO, IGUALDADE/DIFERENZA

- Sobre a vixencia do **colonialismo**:

El colonialismo no es un periodo histórico superado, un fósil inerte. Es una semilla que aún da sus frutos, reproduciendo una característica administración del pensamiento y sustentando un sistema de extracción de la mayoría de la población del planeta (p. 31).

- Definición de **Orientalismo** (Edward Said):

El orientalismo es una práctica discursiva compleja por medio de la cual Occidente produce Oriente a través de un esquema cognitivo que enfatiza las diferencias entre los dos (p. 38).

Mignolo e Coronil sinalan que “a diferencia de los procesos descritos por Edward Said para el Oriente, la estrategia colonizadora en el caso de América Latina no consistió en exotizarla, ni en construirla como una “otredad” extrema, sino en integrarla como parte del hemisferio occidental, para de esta manera negar su especificidad cultural y sus propios procesos civilizatorios” (p. 89). Poderíamos decir que Asia foi recoñecida como o Outro e negada como nós (inferiorización por diferenciación), mentres América Latina foi incorporada como “nós” en detrimento da súa esencia específica (inferiorización por asimilación).

- Denuncia da reproducción do discurso colonial por parte do feminismo europeo:

O feminismo europeo tería construído ás mulleres "outras" negándoas na tensión alteridade-mismidade, presentándoas como vítimas do Terceiro Mundo, fronte as cales "el espejo devuelve una imagen gratificante de la situación de las mujeres del primer mundo" (p. 48). Agora as mulleres non só están determinadas pola natureza, senón que a discriminación colonial fai que se considere que estas mulleres tamén están determinadas pola súa raza, pola súa cultura. Esta presentación das mulleres do Sur como condenadas é a que permitiría caracterizar as mulleres do Norte como libres.

- Defensa do patriarcado como unha opresión pluriversal e non universal: **“la opresión de las mujeres no conoce fronteras raciales o étnicas, cierto, pero esto no implica que esa (opresión) sea idéntica dentro de esas diferencias”** (Audre Lorde, cf. p. 52).

2. CAPÍTULO 2: Hernández Castillo, Rosalva Aída. “Feminismos poscoloniales desde el sur del Río Bravo”.

CONCEPTOS: SUR-SUR, MESTIZAXE, FEMINISMO DECOLONIAL, RELATIVISMO/UNIVERSALISMO, "ETIQUETADO SELECTIVO"

- Necesidade de fomentar **intercambio cultural de Sur a Sur**.
- Problemas das identidades nacionais en América Latina: a constitución da mestizaxe como símbolo nacional e dispositivo de branqueamento. O mestizo é considerado como a "verdadeira raza nacional", en exclusión das comunidades indíxenas.

Ahí conocí la exaltación del indio muerto, simbolizado en el culto a los aztecas y representado por el muralismo de Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros y José Clemente Orozco, que contrastaba con la discriminación y marginación del indio vivo. El mestizaje -repetían los libros de texto- era la piedra fundamental del discurso oficial sobre la identidad nacional; los mexicanos ‘somos **el producto de la fusión de dos razas**’, insistían, centrando nuevamente en el cuerpo de las mujeres la responsabilidad “patriótica” de parir al mestizo (p. 83).

- Presentación das teses comúns aos **feminismos decoloniais**:
 - a) Evitar un **feminismo universalizante**. Crítica a “los discursos universalizantes de algunos feminismos académicos que parten de las experiencias y necesidades que las mujeres blancas del primer mundo han establecido como perspectiva generalizadora de las relaciones de género,

exotizando o silenciando a aquelas mulleres cuxas experiencias de subordinación están arcadas por a raza e a clase” (p. 96).

É necesario enfrontarse a unha concepción simplista do poder de acordo coa cal o home é o dominador e a muller a subordinada. Aposta pola interseccionalidade.

b) Evitar o **esencialismo cultural** (a cultura como proceso histórico). É necesario facerlle fronte ao seguinte dilema: non podemos impoñer un universalismo que non é máis que unha proxección eurocéntrica, pero tampouco podemos retroceder aos particularismos que resultan lexitimadores de prácticas culturais. As culturas non son so prácticas homoxéneas, están atravesadas por relación de poder que deben ser cuestionadas polas mulleres.

Para facerlle fronte a este dilema, é necesario historizar as culturas co fin de observar nelas que prácticas poden ser preservadas e que outras deben ser abandonadas, sen por iso menoscabar a identidade grupal. Estes cambios teranlle que facer fronte a unha **“etiquetación selectiva”** mediante a cal “aqueles que teñen poder, para a súa conveniencia, designan certos cambios en valores e prácticas, aparentemente en consonancia con a preservación cultural, mentres que designan outras transformacións como “perdidas culturais” e inclusive como “traicións culturais” (p. 101). Ao respecto da etiquetación selectiva, Narayan afirma:

la perspectiva histórica de las identidades nos permite apreciar la manera en que ciertos rasgos de una cultura cambian sin que nadie considere que esto pone en peligro la identidad cultural (al incorporar, por ejemplo, los automóviles, la tecnología agrícola, los medios de comunicación, etc.) mientras que de forma selectiva se decide que otros cambios si constituyen una pérdida cultural (cf. p. 101).

É necesario transcender tanto o **UNIVERSALISMO LIBERAL** (“que en nome da igualdade nega o derecho á equidade”) como o **RELATIVISMO CULTURAL** (“que, en nome do derecho á diferenza, xustifica a exclusión e marginación das mulleres”) (p. 103).

c) **Recoñecemento da inscrición das loitas locais nos procesos globais de dominación capitalista** (p. 103).

SECCIÓN II: DESCENTRANDO LA TEORÍA

3. CAPÍTULO 3: Mohanty, Chandra. “Bajo los ojos de Occidente”.

CONCEPTOS: COLONIZACIÓN DISCURSIVA, NOCIÓN HOMOXÉNEA DA OPRESIÓN DAS MULLERES, "MULLER DO TERCEIRO MUNDO", PATERNALISMO

- Definición de **colonización discursiva** como “apropiación y codificación de “producción académica” y “conocimiento” acerca de las mujeres en el Tercer Mundo por medio de categorías analíticas particulares” (p. 118):
- Importancia de romper co suxeito “muller” construído partir dunha perspectiva hexemónica:
-

La conexión entre las mujeres como sujetos históricos y la representación de Mujer producida por los discursos hegemónicos no es una relación de identidad directa, ni una relación de correspondencia o simple implicación. Se trata de una relación arbitraria construida por culturas particulares (p.121).

- A homoxeneidade non pode ser aplicada ao xénero “muller”, nin tampouco ás mulleres do Terceiro Mundo. A “muller promedio do Terceiro Mundo” é unha imaxe construida por Occidente, presentándoa como aquela que

lleva una vida esencialmente truncada debido a su género femenino (léase sexualmente constreñida) y a su pertenencia al Tercer Mundo (léase ignorante, pobre, sin educación, limitada por las tradiciones, doméstica, restringida a su familia, víctima, etc.). Esto, sugiero, contrasta con la autorrepresentación (implícita) de la mujer occidental como educada, moderna, con el control de su cuerpo y su sexualidad y con la libertad de tomar sus propias decisiones (p. 136).

Falar das "mulleres do Terceiro mundo" como unha categoría homoxénea é unha forma de colonización e dun paternalismo que produce as mulleres do

Terceiro Mundo e as define automática e necesariamente “como religiosas (léase no progresistas), orientadas hacia la familia (léase tradicionales), menores de edad (léase “aún no conscientes de sus derechos), analfabetas (léase “ignorantes), domésticas (léase “primitivas) y, a veces, revolucionarias (léase “¡su país está en guerra, tienen que luchar”). Es así como se produce la diferencia del tercer Mundo” (p. 156). Esta representación da Muller do Terceiro Mundo é a que permite a autopresentación da muller como "personas seculares, liberadas y con el control de sus propias vidas".

- Non hai un suxeito “muller” universal nin tampouco unha opresión patriarcal antihistórica e universal.

5. CAPÍTULO 5: Mahmood, Saba. “Teoría feminista y la gente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”.

CONCEPTOS: RELIXIÓN, SECULARIZACIÓN E FEMINISMO; AXENCIA SOCIAL

TEMA: Exploración das relación entre as tendencias relixiosas e o feminismo. Problema da participación das mulleres no movemento do *rexurdir islámico*, polo que “mujeres provenientes de diversos entornos socioeconómicos se reúnen para enseñar y aprender las escrituras islámicas, las prácticas sociales y las formas de comportamiento corporal que se consideran esenciales para cultivar el ideal de la virtud” (p. 167).

PREGUNTA: **Ten o feminismo occidental a capacidade de comprender a vida das mulleres “cuyos deseos, afectos y voluntad han sido moldeados por tradiciones no liberales?”** (p. 168). A resposta semella ser negativa.

Co movemento do rexurdir islámico en Exipto as mulleres están participando nas mezquitas como nunca antes o fixeron e en todas as cidades imparten clases relixiosas para outras mulleres. Estas mulleres opóñense á secularización de Exipto e buscan retomar as prácticas individuais e colectivas, as virtudes do islam que organizan a vida da xente. Estas mulleres ocupan, porén, un lugar incómodo entre as feministas, pois “persiguen prácticas e ideales engarzados en una tradición que históricamente ha otorgado a las mujeres un estatus subordinado, y buscan cultivar virtudes que se asocian

a la pasividad y a la sumisión femeninas (por ejemplo, timidez, modestia, perseverancia y humildad”) (p. 173). Poden presentarse estes como espazos de resistencia? Estas mulleres son representativas dunha "falsa conciencia" ou son suxeitas con "axencia social"?

6. CAPÍTULO 6. Mama, Amina. “Cuestionando la teoría: género, poder e identidad en el contexto africano”.

CONCEPTOS: FEMINISMO ISLÁMICO E DIVERSIDADE DE FEMINISMOS

TEMA: Feminismo islámico: compatibilidade ou contradición?

O **feminismo islámico** forma parte dunha orientación reformista do islam:

El llamado **feminismo musulmán** emerge principalmente en las ciudades entre las mujeres cultas y profesionales de clase media que, a diferencia de otras pioneras de los derechos de las mujeres y el feminismo en el mundo musulmán, cuya orientación era más bien secular, liberal o socialista, y “occidentalizada”, no están dispuestas a abandonar su orientación religiosa y mantienen el islam como un componente importante de su identidad étnica, cultural o incluso nacional (p. 260).

- Sobre os que negan a compatibilidade feminismo e islam:

Tanto os tradicionalistas conservadores como os islamistas (fundamentalistas) se opoñen a falar dun “feminismo islámico”. Hai feministas musulmás que cren que non é posible compatibilizar o islam co feminismo. Pero en definitiva “ambos grupos esencializan tanto el islam como el feminismo, fenómenos que interpretan como categorías mutuamente excluyentes y para los que la idea de un “feminismo islámico” resulta contradictoria” (p. 260). Problematicación da compatibilidade feminismo e islam. Trátase dun oxímoron?

- O feminismo islámico non é o feminismo musulmán:

O feminismo islámico non é necesariamente sinónimo dun feminismo musulmán, que engloba outras moitas correntes (isto sería tan falso como afirmar que todos os feminismos europeos son liberais):

Entender el feminismo islámico como el único camino o el más auténtico hacia la emancipación de las musulmanas puede implicar un determinismo islámico orientalista o esencialista, del tipo habitualmente expresado pro los que ven el islam bien como la causa

principal de la subordinación de las mujeres bien el único camino hacia la emancipación (p. 263).

- Defensa do islam non como unha tradición patriarcal per se: é un proceso de interpretación cando, de acordo coa autora, se dota ao Corán de connotacións patriarcais. Isto tamén sería o que acontecería coa Biblia.
- Sobre a defensa da compatibilidade feminismo e islam. Alavi-tabar, estudoso laico, afirma.

Si el feminismo islámico significa que uno puede promover derechos sociales y legales iguales para las mujeres y los hombres mientras mantiene una lealtad a la ética y los valores religiosos, desde luego en estos momentos está presente y es viable. El feminismo islámico es una llamada a volver a leer nuestras interpretaciones de los textos islámicos y la historia de la vida religiosa.

Conclusión da autora: Necesidade de defender un feminismo diverso no que o feminismo islámico tamén debe ter cabida (aínda que non debe ser identificado coa totalidade de correntes que constitúen o feminismo musulmán). O feminismo islámico é importante, mais necesítanse outros moitos cambios: cambios económicos para acceder a un emprego remunerado, cambios na división sexual do traballo, cambios nos costumes sexuais, etc.

El movimiento feminista no es un movimiento, sino muchos. Lo que unifica a las feministas es una creencia en la dignidad humana, los derechos humanos, la libertad de elección y el continuo empoderamiento de las mujeres y no una posición ideológica, espiritual o religiosa particular. El secularismo funciona mejor para todos cuando éste significa la imparcialidad hacia la religión y no la oposición en la religión (p. 276).

7. CAPÍTULO 7. Mari Tripp, Aili. “La política de los derechos de las mujeres y la diversidad cultural en Uganda”.

CONCEPTOS: HOMOXENEIZACIÓN DAS CULTURAS DO SUR, DETERMINISMO CULTURAL/AXENCIA SOCIAL, MALEABILIDADE CULTURAL

- A cultura non sempre é a causa da opresión das mulleres.

Moitas veces ponse o peso da opresión das mulleres na cultura non occidental, non reparando no factor das condición materiais. Problema da homoxeneización das culturas do Sur, á par que Occidente se recoñece na súa diversidade e pluralidade. Os países do Sur non están máis determinados pola súa cultura que os países do Norte: en Occidente a

cultura é tamén un factor de opresión, ao igual que no Sur. Non obstante, nos países da periferia a distribución dos medios tamén é decisiva.

- Exemplo de Uganda e a falta de acceso por parte das mulleres á propiedade da terra:

Las mujeres proveen del 70 al 80 por 100 de toda la fuerza de trabajo agrícola, y el 90 por ciento de toda la fuerza del trabajo en la industria de producción alimentaria. Sin embargo, no son propietarias más que de un 7 por 100 de la tierra (p. 299).

As mulleres en Uganda poden acceder a terra a través dun varón; se son viudas, separadas, vellas, con só fillas, o acceso élle problematizado. A **copropiedade da terra** nestes casos sería fundamental para cuestionar os cimentos do patriarcado. Por iso as mulleres votaron ao presidente Musovini quen, no último, momento se negaría a aceptar a cláusula que garantía a copropiedade da terra Neste momento, as mulleres ameazaron con quitarlle o voto. É así como Abu Dominica, presidenta do consello da Asociación de Mulleres Parlamentarias de Uganda afirmou: “Si el gobierno se resiste, podemos movilizar mujeres y ponerlo bajo presión. Tenemos los votos. No es justo que solamente nos utilicen cuando requieren nuestros votos. Tenemos la fuerza, porque somos el 51% de la población total, podemos boicotear estas elecciones” (p. 306).

- Exemplo da loita das mulleres en Kapchorwa:

Outra loita a recoller é aquela protagonizada en contra do corte dos órganos xenitais femininos en Kapchorwa na tribo dos sebei. Só se practican nesta tribo e considérase algo verdadeiramente propio da súa cultura. As que non tiñan a cisura non podían asistir as reunións do clan nin podían falar en público. As propias mulleres do clan opoñíanse a esta práctica (axencia social fronte ao determinismo cultural) e, finalmente, coa chegada ao poder dunha intelectual en contra da mutilación no ano 99, a práctica comezou a abandonarse.

- Estes exemplos ponen de manifesto a maleabilidade das culturas, resultado das presións dos seus propios membros:

Si las culturas fuesen tan impermeables e inamovibles como algunos pretenden, los sebei jamás habrían modificado voluntariamente sus ceremonias de iniciación como resultado de presiones internas e influencias externas. Fue más fácil incorporar las reformas porque los agentes del cambio eran principalmente mujeres sebei que entendían claramente sus problemas y sus prioridades. (p. 317)

8. CAPÍTULO 8. Rivera Zea, Tarcila. “Mujeres Indígenas Americanas luchando por sus derechos”.

CONCEPTOS CLAVE: LOITA INDÍXENA/FEMINISMO

TEMA: Posibilidade de conciliación da loita indíxena e feminista. Recoñecemento da axencia social das mulleres indíxenas.

Tener la seguridad de que luchar por nuestros pueblos también pasa por contribuir a disminuir las diferencias y los privilegios entre los miembros de la comunidad indígena, hacer que nuestros líderes varones entiendan que hay que retomar el equilibrio en las relaciones entre todos nosotros, y que hablar y trabajar para mejorar las capacidades propias de las mujeres indígenas no significa dividir la organización, como muchas veces nos han dicho, sino más bien fortalecernos mutuamente y hacer unidad en la lucha colectiva con equidad (p. 337).

9. CAPÍTULO 9. Blackwell, Matlei. “Las hijas de Cuautémoc: Feminismo Chicano”.

TEMA: Análise do movemento *Las Hijas de Cuauhtémoc* como constitutivo do movemento chicano.

Las Hijas de Cuauhtémoc denunciaron o movemento nacionalista chicano como esencialmente masculinista. A incorporación de denuncias feministas no movemento chicano por parte das mulleres fixo que fosen acusadas de fragmentar o movemento, o que implicaba supoñer que os problemas dos que falaban non eran os problemas dos chicanos. Estes consideraron que as demandas feministas das súas mulleres eran resultado da influencia estadounidense e que, por tanto, ameazaban a súa xente e a súa Raza. O feminismo segue a considerarse a día de hoxe un movemento occidentalocéntrico, en parte pola propia monopolización protagonizada polas feministas do Norte.

10. CAPÍTULO 10: Mohanty, Talpade. “De vuelta a ‘ Bajos los ojos de Occidente’. La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”.

CONCEPTOS: FEMINISMO TRANSNACIONAL, SOLIDARIEDADE POLÍTICA NON COLONIZADORA, FEMINISMO ANTICAPITALISTA, UN TERCEIRO DO MUNDO VS DOUS TERCIOS DO MUNDO, XEOPOLÍTICA

- Aposta por unha solidariedade política non colonizadora/práctica transnacional dun feminismo anticapitalista
 - Defensa da existencia dun **privilexio epistémico** dos oprimidos: Debemos tomar sempre como punto de vista o dos máis marxinados que son capaces de ver cara arriba; os privilexiados nunca mirarán cara abaixo.
 - Denuncia da **violencia epistémica**
 - Aposta por un activismo que recoñeza o seu lugar de enunciación.
 - Problematicación dos modelos de internacionalización da loita feminista:
- **Modelo colonialista** (“modelo de la feminista como turista” ou “carga de la responsabilidad de la mujer blanca”).

Tratase dun feminismo branco no que se incorporan mulleres de países non occidentais como “víctimas globales o como mujeres poderosas” Estúdanse as mulleres da periferia baixo estereotipos e a identidade de muller segue correspondéndose coa muller do primeiro mundo. Crease así o estigma da feminista evolucionada estadounidense ou europea. Noutras palabras, xurde así “**la diferencia del tercer mundo**” e as imaxes monolíticas das súas mulleres, as cales son contrastadas coas das mulleres euronorteamericanas, presentadas como “sujetos vitales, cambiantes, complejos y centrales dentro de este punto de vista de los programas académicos” (p. 439).

- **Modelo de la feminista como exploradora:**

Neste modelo as mulleres doutros países son verdadeiro obxecto de estudo. Este modelo permite coñecer os seus problemas, mais fomenta unha distancia entre o “nós e elas”. Polo xeral estes programas optan polo relativismo cultural. Forman parte dos chamados *estudios de área*, que só consideran ás mulleres do Terceiro Mundo como obxecto de estudo, mais non así ás mulleres do norte Global.

- **Modelo de solidariedade feminista ou de estudos comparativos feministas:**

Este modelo reconoce que o global e o local se constrúen mutuamente.

Realización de análises da interrelación das mulleres de todo o mundo. “El foco no se sitúa solamente en las intersecciones de raza, clase, género, nación y sexualidad en comunidades diferentes de mujeres, sino en las de mutualidad y coimplicación/solidaridad” (p. 443).

Mulleres do Norte e do Sur son estudadas dende un paradigma de Estudos diferenza/semellanza, dentro/fóra, distancia/proximidade. Aquí sitúase a proposta da autora.

Millán Moncayo, Mária (2011). "Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes?", *Andamios*, 8 (17).

(Disponible

en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632011000300002).

CONCEPTOS: MODERNIDADE HEXEMÓNICA/MODERNIDADES
ALTERNATIVAS, TEORÍA POSCOLONIAL/PRÁCTICAS
DESCOLONIZADORAS, MONO-CULTURALIDADE/PLURALISMO CULTURAL,
FEMINISMO

- **Crítica á Modernidade:**

Ao longo do século XX, as utopías plantexadas, tanto dende o socialismo como dende o capitalismo, ficaban ancoradas á **modernidade**, unha modernidade comprometida "con la industrialización, el revolucionamiento de las fuerzas productivas y la carrera tecnológica (y armamentística)".

Esta autora, fundamentándose na lectura de **Bolívar Echeverría**, considera que se ben modernidade e capitalismo se atopan moi imbricados, o **capitalismo non esgota as posibilidades da modernidade**. Existen outras modernidades alternativas que se poñen de manifesto nas formas de vida dos pobos indíxenas.

- **Crítica ao feminismo hexemónico:**

O feminismo hexemónico presenta para a autora unha dobre cara inclusiva e exclusiva pois, se ben é certo que por unha banda permite "la desestabilización del sujeto universal abstracto y masculino que propone el paradigma moderno, al mostrar su parcialidad en términos sexo/genéricos", por outra banda, segue "reproduciendo la ceguera colonial en relación con las diferencias que sostienen al propio sujeto del fmeinismo" (p.13). O feminismo, se quere ser un feminismo para todas as mulleres, unha vez desestabilizado o suxeito da modernidade como suxeito abstracto-racional-masculino, debe voltar o seu ollar cara ao propio suxeito do feminismo, valorándoo na súa diversidade e revelando "su constitución genérica en cadenas de subalternidades y racializaciones" (p. 14).

- **Mono-culturalidade VS pluralismo cultural:**

Dende finais do século XX atopámonos ante un desprazamento da utopía política e revolucionaria en prol do movemento cara o cotiá, a **microhistoria**, as subxectividades, etc. Por conseguinte, prodúcese o paso da **mono-culturalidade** ao **pluralismo cultural** que aínda a día de hoxe resulta dificilmente nomeable: multiculturalidade, pluriculturalidade, diversidade cultural, interculturalidade, "un mundo onde caiban moitos mundos" (ao estilo zapatista), etc.

- **Defensa dun novo concepto de feminismo.**

O feminismo hexemónico considera que tan só as súas demandas (vinculadas coa reprodución, o aborto, ou a violencia domestica) son as válidas cando os feminismos populares e rurais estaban reivindicando outros dereitos para as mulleres estreitamente vinculados coa clase e a etnia.

As mulleres indíxenas até o momento estiveron nun "non lugar", pois as súas demandas non eran recoñecidas nin polos feminismos urbanos hexemónicos, nin nas dilixencias dos movementos indíxenas. As mulleres indíxenas topábanse, finalmente, cun "movimiento indígena que se niega a reconocer su sexismo y un movimiento feminista que se niega a reconocer su etnocentrismo" (p. 24).

El concepto de feminismo que propongo es el de un actuar/pensar-en-tensión que emerge en contextos diversos, siempre contingente, en relación con una diversidad de sentidos donde se articulan los poderes y las relaciones de privilegio y de subalternización de las mujeres y sus prácticas, frente a un orden hegemónico andro-etno-logocéntrico, y entre las mujeres y sus distintas posicionalidades como efecto de ese orden (p. 19)

Viveros Vigoya, Mara (2016). "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación", *Debate Feminista*, Coombia.

(Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>).

PALABRAS CLAVE: INTERSECCIONALIDADE, IMBRICACIÓN DE OPRESIÓNS, CO-CONSTITUCIÓN DE OPRESIÓNS, CONSUBSTANCIALIDADE DE OPRESIÓNS, MATIRZ DE DOMINACIÓN, CO-DEPENDENCIA DE OPRESIÓNS

- **Obxectivo do texto:** a realización dunha xenealoxía dos enfoques interseccionais.
- **Def. interseccionalidade:** "Expresión utilizada para designar la perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder" (p. 2).
- **Antecedentes da interseccionalidade:**
 - Olympe de Gouges na súa comparación entre a dominación patriarcal e a dominación colonial.
 - Alianza entre loitas abolicionistas e feministas en EEUU.
 - Sojourner Truth e o seu discurso: "¿Acaso no soy yo una mujer?".
 - Colectiva do Río Combahee (eslabonamento de opresións).
 - Tríada de opresións promovida polo Partido Comunista Brasileiro (anos 80): raza-clase-xénero
 - Segundo Encontro Feminista de América Latina e o Caribe (1983): posta de manifesto da ausencia do debate racista no feminismo hexemónico.
- **Nacemento da interseccionalidade:**

O concepto de interseccionalidade foi acuñado por Kimberlé Crenshaw en 1989. Como xurista, o obxectivo de Crenshaw era o de poñer de manifesto como as mulleres negras que traballaban na compañía General Motors eran invisibles no ámbito xurídico en tanto oprimidas en múltiples direccións:

Crenshaw esperaba destacar el hecho de que en Estados Unidos las mujeres negras estaban expuestas a violencias y discriminaciones por razones tanto de raza como de género y, sobre todo, buscaba crear categorías jurídicas concretas para enfrentar discriminaciones en múltiples y variados niveles (p. 5).

A propia Crenshaw tería recoñecido as limitacións do concepto de "interseccionalidade", o cal entendía como un concepto provisional pensado para o ámbito xurídico que, non obstante, remataría por espallarse no debate feminista. A interseccionalidade apela a unha dobre dimensión: micro e macro, subxectiva e estrutural, respectivamente.

- **Valor da teoría da interseccionalidade:**

Son varias as principais achegas da noción de "interseccionalidade":

a) **A heteroxeneidade da categoría "muller"** (desafiando a súa concepción como suxeito universal) e os múltiples xeitos nos que é posible experimentar a dominación patriarcal.

b) **A existencia de posicións sociais que non padecen a discriminación porque encarnan a norma mesma**, como a masculinidade/heteronormatividade/branquitude (cfr.: p. 8).

c) **Amosar a insuficiencia da categoría de xénero e de patriarcado para explicar a opresión de mulleres e o poder dos homes**, que deben ser sometidos a contexto para explicar "por qué los hombres negros nunca tuvieron los beneficios del patriarcado blanco y por qué las mujeres negras fueron dominadas "patriarcalmente" de diferentes maneras por hombres de "colores diferentes" (p. 10).

- **Limitacións da interseccionalidade:**

a) O pensar os grupos oprimidos como situados nunha intersección entre "racismo", "clasismo", "sexismo", etc. implica a referencia a **posicións fixas e a sectorización/categorización/división dos movementos sociais** (seguindo a lóxica categorial da naturalización e esencialización das identidades). Así o apunta Danièle

Kergoat, quen se inclina por abandonar a metáfora do "cruce de opresións" para falar dunha cosubstancialidade ou codependencia de opresións.

b) **A xerarquización das opresións:** o debate sobre a interseccionalidade tería enfocado o seu análise ás opresións de sexo e de raza, ignorando outras igualmente importantes como a de clase ou a imposición da heterosexualidade obrigatoria, por exemplo.

c) **Estabilización das relacións sociais e fragmentación das mesmas en categorías homoxéneas, dividindo os movementos sociais no lugar de fomentar coalicións entre eles** (p. 9). De pensar as dominacións de sexo e raza como separables, estas entrecruzaríanse nos individuos con efectos invariables: a muller negra non sería máis que a suma das opresións propias da "muller" e do "negro", mais o certo é que a súa experiencia non pode ser explicada como unha sumatoria de opresións. Proba disto é que, mentres que para as mulleres brancas o traballo doméstico se presenta como unha expresión da opresión, para mulleres negras escravas, o poder traballar para alimentar aos seus fillos constituía un acto de humanidade e realización. Así o expresaría Bell hooks:

las mujeres negras han identificado el trabajo en el contexto de la familia como una labor humanizadora, como un trabajo que afirma su identidad como mujeres y como seres humanos que muestran amor y cuidado, los mismos gestos de humanidad que, según la ideología de la supremacía blanca, la gente negra era incapaz de expresar (Hooks, 1984, pp. 133-134) (p. 11).

- **Alternativas á interseccionalidade:**

a) FUSIÓN/CO-DEPENDENCIA DE OPRESIÓNS: Lugones considera que a interseccionalidade permite visibilizar un baleiro mais, non obstante, segue presa do pensamento categorial. Este debe ser superado para comprender como as distintas opresións se co-constitúen en cada unha das experiencias subxectivas.

la intersección nos muestra un vacío, una ausencia, donde debería estar, por ejemplo, la mujer negra, porque ni la categoría “mujer” ni la categoría “negro” la incluyen. Pero una vez identificado este vacío debe actuarse políticamente. Recogiendo el legado de Lorde, Lugones propone la lógica de la fusión como posibilidad vivida de resistir a múltiples opresiones mediante la creación de círculos resistentes al poder desde dentro, en todos los niveles de opresión, y de identidades de coalición a través de diálogos complejos desde la interdependencia de diferencias no dominantes (Lugones, 2005, p. 70) (p. 9)

b) A IMBRICACIÓN DE OPRESIÓNS: Autoras como Ochy Curiel darían en sinalar como é que non existe unha categoría de "muller": a muller é sempre na medida en que é racializada. Do mesmo xeito, Angela Davis repara en como os varóns negros escravos, precisamente porque neles se fusiona a lóxica raza-sexo, non reproducirían practicamente ningunha das características que lle son atribuídas aos homes brancos.

c) A CONSUBSTANCIALIDADE DAS OPRESIÓNS (a consecuencia da consubstancialidade das relacións sociais)

Williams Crenshaw, Kimberlé, "Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color"

(Disponible en: <http://www.uncuyo.edu.ar/transparencia/upload/crenshaw-kimberle-cartografiando-los-margenes-1.pdf>)

Orixinalmente publicado como: Crenshaw, Kimberlé W. (1991). "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color." Stanford Law Review, 43 (6), pp. 1.241-1.299. Traducido por: Raquel (Lucas) Platero y Javier Sáez

PALABRAS CLAVE: ESENCIALISMO ESTRATÉXICO/ANTIESENCIALISMO, INTERSECCIONALIDADE (POLÍTICA E ESTRUTURAL)

- Defensa instrumental das políticas identitarias:

Que as mulleres negras se reapropien, por exemplo, do concepto de raza non significa que este teña que reproducir a dominación, senón que tamén a diferenza pode ser fonte de empoderamento e reconstrución social. Para Crenshaw as limitacións das políticas identitarias virían dadas, non pola anclaxe na diferenza, senón pola incapacidade de ver a diferenza dentro dos propios grupos:

El problema con las políticas identitarias no es que no vayan más allá de la diferencia, como afirman algunas críticas, sino lo contrario —que frecuentemente reducimos o ignoramos las diferencias intra grupales (p. 88).

Así, o problema do feminismo non residiría tanto en reivindicar a categoría de muller como en ignorar as diferenzas entre mulleres, creando tensión por exemplo entre grupos (homes e mulleres negras). As políticas feministas que poñen énfase na identidade de muller ignoran unha outra identidade que viven moitas mulleres e que supón para elas unha opresión: ser negras.

Y de esta forma, cuando la identidad se plantea en la práctica como una cuestión de o ser "mujer" o ser "persona de color", como si fuera una proposición tipo "o esto, o lo otro"; estamos relegando la identidad de las mujeres de color a un lugar sin discurso (p. 88).

O feminismo e as loitas antirracistas na época de Crenshaw non serían capaces de dar conta das experiencias das mulleres de color que son "frecuentemente el producto de la intersección de los patrones racistas y sexistas" (p.88).

Crenshaw define a **interseccionalidade** como unha noción que permite "señalar las distintas formas en las que la raza y el género interactúan, y cómo generan las múltiples dimensiones que conforman las experiencias de las mujeres negras en el ámbito laboral" (p. 89).

Non nos atopamos só cunha intersección entre xénero e raza, senón tamén entre xénero, raza e clase, tal e como evidencia "la fuerte correlación entre ser mujer de color y ser pobre" (p. 91). E é que, "tanto la raza como el género son dos de los organizadores básicos de la distribución de los recursos sociales, que generan diferencias de clase observables" (p. 92).

Dado que os proxectos políticos, sexan feministas, sexan antirracistas, canto menos nun inicio se realizaron dende políticas identitarias excluíntes e non interseccionais, as mulleres negras e de clase baixa non se viron representadas na súa totalidade por estes movementos, xa que, no mellor dos casos, se viron obrigadas a escoller entre a súa loita como negra ou a súa loita como muller, a maioría das veces considerada como loita excluínente. E é que as mulleres de cor están atravesadas por dous tipos de subordinación, "están situadas dentro de al menos dos grupos subordinados, grupos que frecuentemente persiguen agendas políticas enfrentadas" (p. 98).

A vivencia do racismo por parte das mulleres de cor non é a mesma que a dos varóns, nin a vivencia do sexismo a mesma que a das mulleres brancas: a súa situación de discriminación non é resultado dunha mera iuxtaposición de opresións, senón dunha imbricación das mesmas:

Las mujeres de color experimentan el racismo de maneras que no son siempre las mismas que las que experimentan los hombres de color, y el sexismo se manifiesta de formas que no siempre son paralelas a las experimentadas por las mujeres blancas; de esta manera, las concepciones dominantes sobre el antirracismo y el feminismo son limitadas, incluso en sus propios términos (p. 98).

De non ter en conta a intersección de opresións, feminismo e antirracismo non só non ofrecerán unha concepción adecuada daquilo no que consiste ser muller ou ser negro (porque só definirán en que consiste para as mulleres brancas de clase media e para os

varóns negros), senón que ademais o feminismo reforzará a opresión de mulleres negras da mesma maneira que o antirracismo:

El feminismo no se pregunta por las implicaciones raciales, y esto implica que las estrategias de resistencia que adopta el feminismo pueden reproducir y reforzar la subordinación de la gente de color; y el antirracismo no se pregunta por las implicaciones del patriarcado y frecuentemente este antirracismo redunda en que se reproduzca la subordinación de las mujeres (p. 98).

E neste intersticio entre o reforzo da subordinación das persoas negras e das mulleres atópanse as mulleres de cor, dobreamente marxgadas polas loitas feministas e antirracistas, que só atenden a un vector da súa subordinación. Velaquí o problema das políticas identitarias que caen nun esencialismo ao non percibir as tensións internas das culturas.

Por exemplo, dende posicións pretendidamente antirracistas non se teorizou nin problematizou a cuestión da violencia doméstica por ser considerada unha práctica tradicional que axudaba a preservar os valores da comunidade. É deste xeito que a defensa identitaria da cultura Negra tradicionalmente excluiu calquera posibilidade para as loitas feministas:

Algunas voces críticas alegan que el feminismo no tiene lugar dentro de las comunidades de color, que las cuestiones de género crean divisiones dentro de la comunidad, y que abordar estas cuestiones dentro de una comunidad que no es blanca representa trasladar preocupaciones propias de mujeres blancas a un contexto en el que, no son sólo irrelevantes, sino que son también dañinas (p. 101).

E ao mesmo tempo o feminismo non lle entregou voz as mulleres de cor por considerar que estaban alienadas polas súas culturas e que calquera cousa que puidesen dicir sería resultado dunha socialización feita nunha cultura esencialmente machista da que non se poderían desprender.

Outro dos motivos polos cales dende as comunidades negras non se concilia a reivindicación racial e cultural coa feminista é porque se considera que pór de manifesto a violencia que viven as mulleres dentro das súas comunidades suporía contribuír á visión das comunidades negras como máis machistas que o resto da sociedade.

Por outra banda, resulta innegable que a violencia que sofren as mulleres de cor, especialmente nos seus fogares, devén en que o poder sobre a muller é o único campo de

autoridade que os varóns negros seguen posuíndo despois de ter que verse subordinados en todos os aspectos da súa vida ao mandato de varóns brancos.

Non podemos renunciar a evidenciar a existencia de violencia nas comunidades negras, mais tampouco debemos caer no estereotipo de pensar que a violencia nestas comunidades é máis acentuada pola natureza "salvaxe" e máis "machista" das sociedades negras, sen preguntarnos como é que inflúe a intersección coa marxinação racial, cultural, de clase, etc. que habitualmente viven estes grupos. Por exemplo, en EEUU hai unha clara falta de acceso aos servizos específicos de violencia doméstica das mulleres que non falan inglés (p. 110): o racismo contribúe ao sexismo. Véxase o caso dunha muller que se viu afectada por esta situación: a súa experiencia de opresión estaría atravesada dobremente polo racismo e o sexismo:

Diana Campos, Directora de Recursos Humanos de los Programas de Ocupaciones y Desarrollo Económico Real, Inc. (PODER), escribió una carta al Comisionado de la Diputación de los Servicios Sociales del Estado de Nueva York, en la que se detallaba el caso de una mujer latina en situación de crisis a quien se le había denegado repetidamente una plaza en una casa de acogida porque no podía probar que hablase inglés. Esta mujer había abandonado su hogar con su hijo adolescente, ante las amenazas de muerte hechas por su marido. Acudió a la línea telefónica para la violencia doméstica que gestionaba PODER, demandando acogida para ella y su hijo. Como en la mayoría de las casas de acogida no admitían a una mujer con su hijo, tuvieron que estar en la calle durante dos días. El personal de la línea telefónica finalmente pudo encontrar una entidad que acogiera a ambos, pero una vez que la coordinación de admisiones de la casa de acogida se enteró que esta mujer hablaba poco inglés, le dijeron que no podían aceptarla (p. 24).

- **Interseccionalidade estrutural vs interseccionalidade política**

- **INTERSECCIONALIDADE ESTRUCTURAL:** interacción xeral entre racismo e patriarcado (p. 115)
- **INTERSECCIONALIDADE POLÍTICA:** o seu obxectivo é o de combater a situación pola que as mulleres de color que fican nos sistemas simultáneos de subordinación se atopan nas marxes do feminismo como do antirracismo (p. 115).

As políticas identitarias deben deixar de concibir os grupos como homoxéneos para tomar conciencia da interseccionalidade que atravesa a experiencia dos suxeitos e para isto resulta fundamental trazar alianzas con outros movementos.

Debemos, polo contrario, evitar caer no **antiesencialismo**, como aquela teoría que defende que "ya que todas las categorías son socialmente construidas, no existe tal cosa

que podamos llamar "negras" o "mujere", y así no tiene sentido seguir reproduciendo estas categorías ni organizarse utilizándolas" (pp. 115-116).

Até o momento as políticas identitarias centraron a súa atención de grupo sobre "la intersección de alas identidades de unos pocos" (varóns, brancos, heterosexuais, de clase media-burguesa(p. 120). Consideroiuse que ser "negro" era a categoría dos varóns negros, mais que un espazo no que distintas categorías intersectan entre si (muller/home, heterosexual/homosexual,etc.) e igual acontece coas mulleres. A identidade "ser muller" non é unha categoría, senón "un espacio en el que las categorías intersectan entre si".

III. A EMERXENCIA DO FEMINISMO DECOLONIAL EN *ABYA YALA*

A) INTRODUCCIÓN

Dende o 2008, ano no que a filósofa arxentina María Lugones publicou o seu artigo “Colonialidad y género”, resulta de obrigado cumprimento incorporar unha outra proposta ao legado dos feminismos periféricos: o feminismo decolonial. Baixo un mesmo marco teórico, facía converxer a filósofa arxentina a hipótese da *colonialidade de poder* de Quijano (1992, 2014) e a *interseccionalidade* proposta polas feministas negras (Crenshaw, 1991). *Grosso modo*, estas dúas conságranse como as influencias por excelencia do feminismo que xurde neste momento en *Abya Yala*, se ben é mester destacar, ademais, a herdanza do feminismo autónomo latinoamericano (que dende os anos 90 viría loitando en contra da ONG´ización do movemento), das cosmovisións indíxenas e das achegas levadas a cabo polas feministas críticas de distintas rexións do mundo (as xa mencionadas feministas poscoloniais e chicanas, mais tamén outras voces partidarias dun feminismo lesbiano, comunitario ou materialista) (Medina Martín, 2013; Oyhantcabal, 2021).

Así e todo, o feminismo decolonial non aparece como unha réplica dos distintos feminismos do Sur, nin tampouco como unha mera extensión da teoría decolonial. A empresa de Lugones (2008, 2011) responde, polo contrario, á necesidade de reformular as premisas da rede Modernidade/Colonialidade dende a categoría de xénero e, ao mesmo tempo, de radicalizar a tese da interseccionalidade dende a realidade latinoamericana. Marcará, ademais, distancia co feminismo poscolonial: aínda recoñecendo o valor da problematización da existencia dunha *muller universal*, as coordenadas e proxecto civilizatorio do feminismo decolonial serán ben distintas. O seu punto de partida afastarase da Asia e da África decimonónicas, para centrar as súas coordenadas en América Latina e o no proceso de conquista iniciado dende 1492.

Aínda e con todas as súas especificidades, o feminismo decolonial compartirá con outras teorías feministas da periferia diversas análises e reivindicacións. Entre elas, destacan (i) a crítica do feminismo ilustrado e da súa razón universal; (ii) a necesidade dunha contextualización histórica dos patriarcados no deseño das políticas feministas; (iii) a insuficiencia do xénero na análise da violencia multidimensional sufrida polas mulleres ou (iv) o impulso na creación dunha alianza Sur-Sur. Porén, será a exhaustiva revisión das conexións entre colonialidade, Modernidade e patriarcado a que constitúa a proposta máis orixinal das feministas decoloniais (Montanaro Mera, 2016; Contreras Hernández e Trujillo, 2017). Como resultado desta análise, concluirán afirmando a

necesidade de abandonar o proxecto da Modernidade Ilustrada en tanto dependente da exclusión de tres cuartas partes do mundo. Feminismo decolonial e Modernidade tórnanse, para elas, en incompatibles. O seu proxecto aliñárase coa aposta por unha Transmodernidade que resulte capaz de ir máis alá da Modernidade, acollendo o mellor da Ilustración europea, mais tamén das súas alternativas civilizatorias (Grosfoguel, 2007). Na problematización desta triple relación patriarcado-colonialidade-Modernidade, o pensamento de María Lugones segue a ser considerado, aínda a día de hoxe, como o referente por excelencia. A el adicarei o seguinte apartado.

(Hipó)teses sobre a construción do sistema moderno-colonial de xénero: en diálogo co pensamento de María Lugones

En “Colonialidad y género” (2008), María Lugones diríxese a Aníbal Quijano nunha crítica á premisa do binarismo de xénero que este tería asumido, de acordo coa autora, na súa tese da *colonialidade de poder*. As súas análises, recoñece, terían resultado fundamentais na comprensión da importancia da ficción da “raza” na creación dun sistema-mundo moderno colonial onde todas as esferas da existencia humana son reestruturadas xerarquicamente (o traballo, a autoridade colectiva, a subxectividade/intersubxectividade e o sexo, cos seus correspondentes recursos e produtos). Agora ben, Lugones non concordará co suposto segundo o cal a intrusión colonial tería modificado as de xénero precolombinas como consecuencia da aparición dunha rivalidade entre colonizados e colonizadores polo control do corpo das mulleres indíxenas.

Para Lugones, asumir a existencia desta contenda polo acceso sexual implica aceptar que existía na *Abya Yala* precolonial unha organización de xénero patriarcal, heterosexual e sexualmente dimórfica equivalente, en boa medida, ao sistema de xénero occidental. A acusación que verte sobre o pensamento do Quijano refire a unha visión eurocentrista da categoría de xénero que, asumindo o binarismo como natural, non resultaría adecuada na súa aplicación ás formas de interrelación propias das comunidades precolombinas. Coa súa noción *colonialidade de xénero* (2008, 2011), Lugones tentará probar que o xénero constitúe unha ficción tan poderosa como a raza e, ao igual que esta, é posuidora dunha dobre cara: a cara luminosa, visibilizada na heterosexualidade, o dimorfismo sexual ou o patriarcado e a cara escura, oculta na violencia que tería envolto os procesos simultáneos de enxenerización e racialización en *Abya Yala*.

O punto de arranque da reflexión lugoniana sitúase, xa que logo, na desnaturalización do dimorfismo sexual: mentres que o feminismo hexemónico tería construído as súas reflexións sobre a clásica dicotomía entre un sexo natural e un xénero socialmente construído, para Lugones e boa parte das autoras decoloniais, o *sexo* figura tan atravesada pola cultura como o propio xénero. Atópase así próximas ás últimas revisións do sistema sexo-xénero realizadas polo postestruturalismo e a teoría *queer*. Delas, Lugones herda a convicción de que, lonxe de construírse o xénero sobre a base dun sexo natural e invariable, é aquel o que atravesa a este último na súa significación. Non é, en fin, o dualismo sexual natural o que deriva nun xénero binario senón que, polo contrario, é o binarismo de xénero socialmente construído o que dá lugar á diferenciación sexual: a configuración dos corpos sexados tan só resulta posible na medida en que existe unha distinción forte dos roles masculino/feminino (Lugones, 2008, 2011; Lozano Lerma, 2010).

Cabería pensar, de acordo con estas premisas, que non toda organización xenérica é necesariamente patriarcal: podería existir, apunta Lugones, unha outra construción da masculinidade e da feminidade que non figurase atravesada polo dimorfismo sexual ou a obrigatoriedade da heterosexualidade. De feito, este será o tipo de ordenamento que a filósofa identifica nas sociedades precolombinas. Dálle inicio así a súa argumentación acerca da (non) existencia dun patriarcado nas sociedades precoloniais, un ámbito de reflexión tan frutífero como polémico pois, de certo, as reaccións a “Colonialidad y género” non se farían esperar. Mais, vaíamos por pasos.

Binarismo de xénero, patriarcado e heteronormatividade nas comunidades precolombinas: legado ancestral ou herdanza colonial?

Co fin de emendar as fallas do pensamento de Quijano, Lugones (2008) apelará ás análises de Paula Gunn Allen e de Oyéronké Oyewùmi, feministas indíxenas estadounidense e nixeriana respectivamente, as cales tentaron demostrar que, con anterioridade aos procesos de colonización, algunhas sociedades tiñan desenvolto sistemas de xénero distintos ao occidental ou, incluso, articulado unha organización social tal que o xénero non se presentaba nela como un principio ordenador de poder. Extrapolando estas investigacións ao mundo-aldea latinoamericano, Lugones concluirá

que foi a colonización a responsable de instaurar unha orde patriarcal alí onde só existían “relaciones igualitarias entre hombres y mujeres” (Mendoza, 2014: 49).

Unha das principais críticas ás que lle tivo que facer fronte Lugones foi a da falta de rigor histórico e contextual que supón acudir a estudos realizados dende outras culturas e épocas de referencia para teorizar sobre o mundo latinoamericano. Con todo, o certo é que antropólogas como Sylvia Marcos (1995, 2010, 2011) teñen secundado, *mutatis mutandis*, o exame de Lugones. Segundo aquela, as sociedades mesoamericanas desenvolvíanse con base a unha filosofía na que o binarismo non tiña cabida; polo contrario, toda a realidade figuraba articulada en torno a dualidades non xerárquicas. O par masculino-feminino aparecía así como un máis entre outros (morte-vida, arriba-abaxo, luz-escuridade, divino-terrestre) cuxos extremos, lonxe de seren excluíntes, se complementaban nunha relación de reciprocidade e equilibrio fluído.

O xénero vernáculo non era construído, sinala Marcos (2012) recuperando as achegas de Ivan Illich, sobre unha diferenza sexual natural(izada): a ausencia dunha dicotomía bioloxía-cultura ou mente-corpo imposibilitaba que o xénero fose pensado como estanco e predeterminado. Xa que logo, non eran as características xenitais as que definían ao ser masculino ou feminino, senón a súa forma de interaccionar co mundo. Tal era a escasa relevancia do sexo na organización dos xéneros, advirte a autora, que non só a realidade humana era clasificada como feminina ou masculina, senón que estas categorías aplicaban á totalidade da natureza. Ademais, do mesmo xeito que o millo era, por quendas feminino (*Xilonen-Chicomecoatl*) ou masculino (*Cinteotl-Itztlacoliuhqui*) en función das necesidades do momento, tamén as persoas podían fluír dun xénero a outro, sen xerarquía algún entre eles (Marcos, 1995). Similar á empresa desempeñada por Marcos, Silvia Rivera Cusicanqui analizará as relacións de xénero, xa non na cultura mesoamericana, senón na realidade andina precolonial. Tamén ela concluírá que a patriarcalización da súa sociedade respondeu de forma directa á occidentalización causada polos procesos de colonización. Denuncia, a modernización das comunidades indíxenas está obrigando as mulleres a contraer matrimonio a idades cada vez máis temperás e a consagrarse ao coidado dos fillos e ao traballo reprodutivo co fin de obter o apoio e o recoñecemento social que terían perdido a causa da crise e desvalorización dos seus labores como pastoras, tecelás e ritualistas (Cusicanqui, 2014: 123).

No entanto, cómpre ter en conta que a teoría de Lugones, Sylvia Marcos ou Rivera Cusicanqui acerca da ausencia dun binarismo de xénero nas sociedades precolombinas non foi aceptada de forma unánime por todas as feministas decoloniais.

Fronte a elas, as comunitarias *aymaras* e guatemaltecas (Julieta Paredes, Adriana Guzmán, Lorena Cabnal) entenden que non é posible unha orde de xénero que non sexa patriarcal. Denunciando a romantización da cosmoloxía indíxena e do seu ideal de complementariedade, alegan que existía nas rexións andinas un patriarcado orixinario que organizaba a realidade de acordo a un ideal de heteronormatividade. Recoñecen, así e todo, que a intrusión colonial deu lugar a unha refuncionalización do xénero, con motivo da complicidade que se tería xerado entre os varóns conquistados e conquistadores. Como consecuencia deste entronque de patriarcados, a relación xerárquica xa existente sería acentuada para a mala fortuna das mulleres indíxenas (Paredes, 2012, 2014; Cabnal, 2010).

De forma similar ás feministas *aymaras*, a antropóloga arxentina Rita Segato (2015, 2016) fará referencia ao tránsito, coa colonización, dun patriarcado de baixa intensidade a un patriarcado de alto impacto. A través da análise dos mitos de orixe dos distintos pobos indíxenas (similares ao relato de Adán e Eva), Segato conclúe que, en todos eles, a muller queda supeditada ao varón con motivo dun episodio que, situado nos tempos da fundación, dá conta dunha primeira muller ou grupo de mulleres que son derrotadas e/ou disciplinadas. Para a investigadora arxentina, estes relatos constitúen “una prueba de la prioridad de la sujeción de género como molde primordial de todas las formas de dominación” (2016: 93) .

Agora ben, Segato precisa que o impacto do patriarcado ancestral existente nas sociedades precolombinas non pode ser pensado como equivalente ao occidental. Trátase, máis ben, dun patriarcado de curto alcance, na medida en que non estaría construído sobre o binarismo de xénero, senón sobre unha dualidade non excluínte. Por este motivo, as mulleres vían garantido, por exemplo, o seu acceso á vida pública: se ben é certo que o espazo doméstico estaba xa considerado como seu lugar natural, non era concibido, con todo, como pre-político. Tanto é así que, nos seus textos, Segato deixa constancia de como os varóns non tomaban ningunha decisión política sen antes consultala coas mulleres nos seus fogares (2016: 119). Esta relación sería, porén, binarizada con motivo da conquista, o pacto entre colonizadores e colonizados e a hipermasculinización consecuente dos varóns indíxenas. Imporíase así o patriarcado-moderno colonial.

Unha posición conciliadora de ambas as dúas hipóteses (ausencia e presenza do patriarcado no período pre-intrusión colonial) é a representada pola feminista mexicana Karina Ochoa (2017, 2019) e, así mesmo, pola activista maia *kaqchiel* Aura Cumes

(2009). Ambas as dúas tratarán de deconstruír a concepción do patriarcado como un sistema transhistórico universal que permea toda a humanidade (Martínez Andrade, 2019:). Para elas, a destrución das evidencias históricas impide determinar se, en efecto, o xénero figuraba nas sociedades indíxenas como principio de clasificación xerárquico. Ora ben, incluso de ser así, advirte Cumes, o termo *patriarcado* resulta inadecuado para referirse á posible dominación exercida polo varón indíxena: se entendemos por *patriarca* aquel que dispón, non só do dominio sobre as mulleres, senón tamén do control político, económico e cultural dunha sociedade, “un hombre indígena que es castigado en la picota por los representantes del orden colonial (hombres blancos o criollos) no puede ser un patriarca” (Ochoa Muñoz, 2018: 118).

Malia as evidentes diverxencias entre as distintas pensadoras, todas elas coinciden en que a colonización representou un punto de inflexión na construción dunha orde patriarcal ou, canto menos, na súa refuncionalización en tanto patriarcado moderno. A consecuencia ineludible, reflexionan, foi a dun deterioro das condicións vitais e materiais cada vez maior para as mulleres indíxenas.

A colonización e a imposición do patriarcado moderno en *Abya Yala*: a co-constitución do xénero e da raza.

Retomando o fío argumentativo de Lugones, se ben a súa tese aposta por concibir a orde de xénero como unha imposición colonial, alegará que esta non operou de forma análoga á occidental. Polo contrario, a operatividade do xénero en *Abya Yala* representa a súa cara escura e invisible. Tanto é así que, nun primeiro momento, o xénero nas sociedades indíxenas manifestouse en forma de ausencia: o recoñecemento como *home* e *muller* só aplica á humanidade e, lembremos, durante os primeiros anos da colonización, os indíxenas non foron considerados como tal (Lugones, 2011: 106). Mesmo e cando tras a *Controversia de Valladolid* e o fin da escravitude se inicia o proceso de humanización do indíxena, sabemos, este non se levou a cabo de forma xenuína: o indíxena foi humanizado tan só na medida en que foi racializado como suxeito inferior. Por conseguinte, tamén a enxenerización resultará indisociable da racialización, facendo dos homes e mulleres indíxenas suxeitos de segunda ou terceira categoría, calcos dos homes e mulleres occidentais, mais nunca de valor homólogo.

A primeira clasificación social que os colonizadores impuxeron no continente latinoamericano non respondeu, considera Lugones, á división da sociedade en homes e mulleres, senón en humanos e non humanos. O xénero non podía, por tanto, aplicar sobre eles, mais tampouco así o dimorfismo sexual. Noutras palabras, a imaxe que os primeiros colonizadores albergaban dos habitantes do *Novo Mundo* non era a de homes e mulleres, mais tampouco a de machos e femias, senón a de seres hermafroditas, sodomitas, sexualmente diversos, etc (Picq, 2020: 18). O relato que nos ofrece historiador Tzvetan Todorov deixa constancia de como os corpos das mulleres nin tan sequera eran considerados violables, senón sistematicamente aniquilados:

La exterioridad cultural determina el desenlace de este pequeño drama: no es violada, como hubiera podido serlo una española en tiempos de guerra, sino que la echan a los perros, porque es al mismo tiempo india y mujer que niega su consentimiento. Jamás ha sido más trágico el destino del otro (2010: 257).

Tales terían sido as dimensión do xenocidio indíxena que, xa dende as primeiras décadas do século XVI, comezou a preocupar a falta de abastecemento da man de obra escrava nas colonias. É neste momento no que as sociedades indíxenas son recoñecidas como potencialmente humanas e tamén será neste momento cando as mulleres, condenadas a traballar man a man cos varóns nas plantacións e nas minas, deixen de ser concibidas como man de obra escrava para converterse en reprodutoras da forza de traballo. Só como úteros postos ao servizo do capital, apunta Lugones, serían as indíxenas recoñecidas como femias semi-humanas e, por tanto, como potencialmente mulleres. Velaquí o motivo da obsesión que a Igrexa Católica viría xestando dende o século XVIII fronte ás relacións de sodomía no *Novo Mundo*, as cales xa non podían ser toleradas por supoñer unha ameaza para a orde heterosexual e patriarcal que estaba sendo instaurada no garante dun aprovisionamento suficiente de forza de traballo indíxena (Picq, 2020: 21-26).

Ora ben, se a enxenerización das mulleres indíxenas supuña o inicio dun vínculo coas mulleres da periferia en virtude da súa asociación co traballo reprodutivo e o seu sometemento á ordenación de xénero patriarcal, a raza implicaría a apertura dunha fenda non menos profunda entre elas. E é que as persoas racializadas non vivirán o xénero máis que na súa cara escura: sendo considerados como seres humanos tan só en potencia, máis vencellados á natureza e ao corpo que á cultura e á razón, a súa enxenerización constituíu máis ben unha (hiper) sexualización (Viveros Vigoya; 2008; Federici, 2018: 120), que

aínda fica latente nos nosos días: a figuración do varón e da muller racializada como sexualmente viciosos e dexenerados responde, *de facto*, a que os colonizados non foron pensados como homes e mulleres, senón como os equivalentes aos machos e femias do mundo animal ou, no mellor dos casos, como símiles dos varóns e das mulleres do Norte, en tantas das súas versións como foran necesarias de acordo cos intereses do capital (Lugones, 2008: 94). Non podía ser doutro xeito se tomamos en consideración que o mecanismo da raza impediríalle aos suxeitos colonizados acceder ao estatuto de plena humanidade.

A proposta de Lugones (2003, 2008) supón, por tanto, unha superación da teoría da interseccionalidade: non se trata de que a raza e o xénero emerxesen de xeito independente e, con posterioridade, se cruzasen para dar lugar a unha terceira opresión. Máis ben, ambos son constitutivos dun mesmo fenómeno de racialización-enxenerización: as mulleres indíxenas só foron recoñecidas como enxenerizadas en tanto identificadas como racialmente inferiores e, á vez, só na medida en que a reprodución da man de obra se converteu nunha urxencia para o capital, o imaxinario colonizador transitou dende o *escepticismo misantrópico colonial*⁴ ao recoñecemento da humanidade indíxena, aínda sendo esta inferior e racializada.

Súmase así Lugones a un conxunto de pensadoras que terían reparado nas limitacións da proposta da interseccionalidade, acuñando termos alternativos: *imbricación de opresións* (Curiel, 2009), *co-dependencia de opresións* ou *matriz de dominación* (Espinosa Miñoso, 2016; Cumes, 2018) foron algunhas das propostas que, xunto coa da propia Lugones, avogaron por comprender o proceso de colonización/racialización-patriarcalización como co-constitutivos. Mais, cales foron os mecanismos que fixeron posible este proceso simultáneo? As feministas decoloniais apuntan, chegados até este punto, a un dobre pacto.

⁴ O concepto *escepticismo misantrópico colonial* foi acuñado por Santiago Castro-Gómez (2007) en referencia á sospeita que os colonizadores albergaban acerca do estatuto ontolóxico da poboación indíxena, en negación da posesión de alma e, en última instancia, da humanidade mesma.

As mulleres indíxenas e o dobre pacto *subjectionis*: acerca do contrato sexual e colonial

Cos procesos de conquista, os varóns indíxenas sufriron o que Rita Segato deu en caracterizar como un proceso de *emasculación no ambiente extracomunitario* (2015, 2016). Noutras palabras, foron *castrados* no que a súa autonomía política refire, agora sometida ao control dos administradores coloniais. Porén, a cambio desta submisión na esfera pública, ao varón indíxena teríasele ofrecido a posibilidade de exercer o control no ámbito doméstico. A *superinflación* dos homes indíxenas no ambiente comunitario foi, segundo a antropóloga arxentina, a única forma de resistencia posible para evitar a desaparición dos seus pobos. Con todo, esta implicaba o inicio dunha complicidade por con aqueles mesmos que exerceran como *castradores* e, á vez, a rotura dos lazos de solidariedade coas mulleres das súas sociedades. Trátase este do primeiro pacto, o pacto sexual, cuxa vixencia viría supoñendo, aínda na actualidade, un obstáculo nos procesos de emancipación da periferia global (Segato, 2015, 2016).

Do mesmo xeito que o pacto sexual produce relacións xerárquicas entre homes e mulleres, o segundo pacto, o pacto racial-colonial ten o seu efecto análogo entre as mulleres do Norte e do Sur Global. De forma tácita, as mulleres do centro terían forzado unha alianza cos colonizadores para o sometemento da poboación e tamén das mulleres do Sur. Alega Breny Mendoza (2014), foi grazas a este pacto racial que as mulleres europeas puideron finalmente recuperar parte da humanidade que tiñan perdido durante a caza de bruxas e que agora lle era negada ás mulleres indíxenas.

Cuando engenerizadas como símiles las hembras colonizadas recibieron el estatus inferior que acompaña al género mujer pero ninguno de los privilegio que constituían ese status en el caso de las mujeres burguesas blancas. (...) Por este motivo, “las hembras caracterizadas racialmente como no-blancas no son del mismo género que las hembras blancas” (Lugones, 2008: 94).

O feminismo hexemónico, desvelando o pacto fratriarcal que someteu ás mulleres, non foi quen, porén, de desocultar o seu consubstancial pacto colonial. Ante a imposibilidade de pensar ambos os dous procesos (patriarcalización e colonización) como inseparables, as feministas decoloniais apelan á necesidade de articular un feminismo que

non sexa cómplice do pacto racial-colonial: non se trata só de reparar en que “sin la Sofía doméstica y servil no podría existir el Emilio libre y autónomo” (Amorós, 1997: 137), senón tamén de tomar conciencia de que, sen a Malinche escrava e violada, tampouco podería existir a Sofía doméstica e servil. É precisamente a ausencia no feminismo ilustrado dunha problematización do pacto racial-colonial a que é denunciada polas feministas decoloniais. Sen el, alegan, non resulta posible comprender a opresión das mulleres latinoamericanas nin, por conseguinte, articular unha vía de emancipación.

Cales foron, podemos preguntarnos, as consecuencias inmediatas que este dobre pacto supuxeron para as mulleres indíxenas colonizadas? En primeiro lugar, relata Aura Cumes, as leis coloniais impediron que as mulleres se convertesen en propietarias de terras ou bens materiais (Cumes, 2019: 80). Foron privadas, ademais, dos seus coñecementos e espiritualidades, perseguidas baixo as mesmas acusacións de bruxería que con anterioridade condenaran ás mulleres europeas (Federici, 2019: 291-322). No entanto, se como mulleres foron reducidas ao traballo doméstico e reprodutivo, como indíxenas serían sometidas á servidume, condición de posibilidade para a aparición da clase asalariada en Occidente. Obsérvese así a polivalencia coa que se produciu a construción do xénero para as mulleres indíxenas: explotadas como indíxenas nas plantacións e explotadas tamén como mulleres para a reprodución da linaxe crioula ou mestiza (Cumes, 2019: 80). Finalmente, convertéronse en vítimas da *mirada pornográfica* dos varóns das súas comunidades, quen, de acordo con Segato (2015, 2016), viron nelas por vez primeira un corpo sexualmente accesible, ao igual que o territorio. Consagrándose estes ademais como os únicos intermediarios co mundo exterior (i.e. cos administradores coloniais), produciuse a despolitización dun espazo doméstico que, aínda que xa nas épocas precolombinas era ocupado por mulleres, non ficaba alleo ás cuestións políticas.

Aínda e cando non existe un consenso sobre a existencia dun patriarcado ancestral nas comunidades indíxenas, é unha tese común ás feministas decoloniais a convicción de que a colonización supuxo a imposición dun patriarcado moderno-colonial (ben por refuncionalización do xa existente, ben por creación *ex nihilo*), o que tivo como resultado un notable agravio para as mulleres indíxenas. Esta estreita conexión entre a patriarcalización e a colonización, esta *fusión* -como a denomina María Lugones-, implica que non hai posibilidade de despatriarcalización efectiva sen ser partícipes do xiro decolonial e, así mesmo, que tampouco existirá unha descolonización xenuína se non se cuestionan as estruturas patriarcais que son, en boa medida, coloniais (Chávez, Quiroz, Mokranis, Lugones, 2011; Galindo, 2015). Aí se refería Tarcila Rivera Zea, activista

quechua, á necesidade de considerar a descolonización-despatriarcalización, non como un oxímoron, senón máis ben como a dobre cara dunha mesma loita:

En estos últimos (...) años nos ha tocado aclararnos entre nosotras mismas, tener la seguridad de que luchar por nuestros pueblos, también pasa por contribuir a disminuir las diferencias y los privilegios entre los miembros de la comunidad indígena, hacer que nuestros líderes varones entiendan que remontar el equilibrio entre todos nosotros, y que hablar y trabajar para mejorar las capacidades de las mujeres indígenas no significa dividir la organización (...) sino más bien fortalecernos mutuamente y hacer unidad en la lucha colectiva como equidad (2008: 337).

B) ESCOLMA DE FICHAS DE LECTURA

AAVV (2014). Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales desde Abya Yala, Colombia: Editorial Universidad del Cauca

(Disponible

en: https://www.academia.edu/30895222/Tejiendo_de_otro_modo_libro_completo_pdf_Proyectos_corporales_errores_subversivo)

- Por que *Abya Yala*?

Abya Yala é o nome da lingua Kuna (pobo que habita o territorio correspondiente a Panamá y a Colombia) que refire ao continente hoxe coñecido como América. Etimoloxicamente *Abya Yala* significa “tierra en plena madurez” o “tierra de sangue vital”.

- **Críticas do feminismo decolonial ao feminismo hexemónico** producido dende o Occidente noratlántico:

(1) la **dependencia al conocimiento feminista** producido fundamentalmente en el norte global y las dificultades para la producción de una teoría latinoamericana de cuño propio atenta a la particularidad del sujeto feminista latinoamericano (Espinosa 2010 y Mendoza 2008)

(2) la **institucionalización** del feminismo, su complicidad con la agenda de la cooperación internacional y la lógica burocrática estatal de las democracias liberales;

(3) el **clasismo, el racismo, la heteronormatividad** de las diferentes corrientes feministas, incluyendo el feminismo autónomo que terminó replicando muchas de las prácticas que criticaba. De allí las resonancias con la teoría descolonial, que pone en el centro de su análisis la raza, la clase y otras formas de clasificación social como elemento de exclusión simbólica y material, así como los modelos de organización político y social propuestos por el programa moderno occidental”.

Durante os anos 90, as premisas da razón feminista hexemónica foron reproducidas tamén na Academia Latinoamericana. Por este motivo, no ano 96 xurde a escisión dun feminismo autónomo que se opón ao financiamento das ONG e do Estado. Do desenvolvemento do feminismo autónomo derivará o feminismo decolonial.

- **Influencias do feminismo decolonial**

a) O feminismo autónomo latinoamericano

- b) Os feminismos da periferia (feminismos poscoloniais, feminismos negros, etc.)
- c) A rede Modernidade/Colonialidade, cuxa principal premisa é a da co-constitución de Europa e América: a Modernidade europea non é un fenómeno integramente europeo, senón que se fundamenta na conquista:

La modernidad es, en efecto, un fenómeno europeo, pero constituido en una relación dialéctica con una alteridad no-europea que finalmente es su contenido”; por tanto, cobra forma y sentido en el momento mismo de la expansión colonial y la conquista de América, ya que esta posibilita que Europa se encuentre con un ‘otro’ conquistado y colonizado que le permitió “autoconstituirse como un ego unificado” (Dussel 2001: 59). Entender esto significaba que: Latinoamérica [pudiera] redescubrir su “lugar” en la historia de la modernidad. Éramos la primera periferia de la Europa moderna, sufrimos globalmente desde nuestro momento de origen en un proceso constitutivo de modernización (también un fin tal como hubiera podido estar en uso en el momento) que luego va ser aplicado a África y Asia (Dussel 2001: 63) (28)

A rede colonialidade/modernidade emerxe a finais da década dos 90, tendo como principais fundadores a Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Walter Mignolo e Fernando Coronil. A eles sumárianse Agustín Lao-Montes, Santiago Castro-Gómez, Zulma Palermo, Catherine Walsh, Ramón Grosfoguel, Oscar Guardiola-Rivera, Nelson Maldonado-Torres ou María Lugones, entre outros.

- **María Lugones e o sistema moderno-colonial de xénero**

Importancia de María Lugones como nexos entre a rede modernidade/colonialidade e o feminismo, articulando un feminismo decolonial no que converge " la perspectiva de la interseccionalidad, desarrollada por el feminismo negro y de color en los Estados Unidos, con la lectura crítica de la modernidad, en pleno desarrollo por el Grupo de investigación Modernidad/Colonialidad (G-M/C) con el que se topa en la primera década del presente siglo” (p.32). A principal achega de Lugones é a de problematizar a existencia dun **sistema moderno-colonial de xénero**, de acordo co cal afirmará que:

(1) la primera gran clasificación que la colonización impuso fue una división entre humano y no humano; (2) la invención del género es correlativa a la supremacía del varón blanco europeo poseedor de derechos sobre las mujeres de su propio grupo, sin embargo

este es un tipo de relación reservada a lo humano; la mujer blanca europea como compañera y reproductora de la raza y del capital es humana; (3) al resto de las gentes del mundo extraeuropeo se impuso un orden natural al servicio de la supremacía blanca (humana) por lo cual no se podría afirmar que el sistema de género funcionara para los pueblos colonizados; de esta forma, para la autora (4) la raza, el género y la sexualidad son categorías co-constitutivas de la episteme moderna colonial y no pueden pensarse por fuera —de esta episteme— como tampoco de manera separada entre ellas (Lugones 2012). (p. 30)

- **Principais achegas do feminismo decolonial:**

- a) cuestionar a homoxeneidade e universalidade do concepto de muller
- b) cuestionar as orixes da Modernidade: non se trata dun fenómeno intraeuropeo, senón que atopa as súas orixes na conquista.
- b) cuestionar a xenealoxía do feminismo

En sintonía con el proyecto que devela la colonialidad como lado oscuro de la modernidad, el feminismo descolonial cuestiona de forma radical la lectura de una historia ascendente de ‘conquista de derechos para las mujeres’ que se estima ha comenzado en Europa y los Estados Unidos y luego se ha ido extendiendo al resto del mundo, producto de la aparición del feminismo como movimiento universal, un “fenómeno progresivo, que se produciría a medida que la Ilustración fuera desarrollando y explicitando sus propios presupuestos” (Amorós s.f.). Desde el feminismo descolonial no solo nos oponemos a la pretensión salvacionista del feminismo hegemónico, sino que sostenemos que su herencia colonial es perversa. He aquí la trama que nos convoca a explicitar la necesidad de un feminismo que se nutre de los aportes teóricos del análisis de la colonialidad y del racismo, ya no como fenómeno sino como episteme intrínseca a la modernidad y a sus proyectos falaces ‘liberadores’. (p. 32)

- **Def. feminismo decolonial**

Lo que se ha denominado feminismo descolonial representa el intento por articular varias tradiciones críticas y alternas a la modernidad occidental y, sobre todo, del pensamiento radical feminista de Nuestramérica. En este sentido, se reclama heredero, por un lado, del feminismo negro, de color y tercermundista en los Estados Unidos, con sus aportes sobre la manera en que se articula la opresión de clase, raza, género y sexualidad y la necesidad de producir una epistemología propia que parte de reconocer esta inseparabilidad de la opresión. Por otro, recupera el legado de las mujeres y feministas afrodescendientes e indígenas que desde Abya Yala han planteado el problema de su invisibilidad dentro de los movimientos sociales y dentro del propio feminismo. Así, se parte de un trabajo de revisión crítica del papel y la importancia que han tenido las mujeres en la realización y resistencia de sus propias comunidades. El feminismo descolonial también retoma algunos aportes de la teoría feminista producida en Europa y Estados Unidos que sirven a sus fines. De esta forma, varias de las pensadoras y activistas descoloniales recurren al feminismo materialista. francés con su temprano cuestionamiento a la idea de ‘naturaleza’, su comprensión de la categoría ‘mujeres’ como ‘clase de sexo’ y al análisis de la heterosexualidad como régimen político. (p. 33)

1. CAPÍTULO 1: Mendoza, Breny. "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano"

CONCEPTOS CLAVE: COLONIALIDADE DE PODER, RAZA, EUROCENTRISMO

Obxectivo: pensar o valor da tradición latinoamericana para a loita feminista e como esta pode enriquecer unha epistemoloxía do Sur.

- Punto de partida: **o pensamento de Quijano**, quen acuña dous conceptos fundamentais:
 - **Colonialidade de poder:** Quijano acuña o termo de la ‘colonialidad del poder’, o cal describe "el patrón de poder que se establece con la corona española en el siglo XVI a lo largo y ancho de América y que luego se extiende sobre todo el planeta a medida que los poderes imperiales de Occidente se turnan en el avasallamiento de los que conocemos hoy por las gentes del tercer mundo: amerindios, africanos del África, el Caribe, América del Sur, Centro y Norte, asiáticos, árabes y mestizos. (Habría que añadir a los aborígenes de Australia y los maorí de Nueva Zelandia). Aunado a su concepto de la colonialidad del poder, Quijano introduce ‘la idea de raza’ que surge con la idea del ‘descubrimiento’ y que sirve para reclasificar socialmente y en forma estratificada a las gentes en las colonias según su relación con el cristianismo, la ‘pureza de sangre’ y las lenguas europeas. (p.92)
 - **Idea de raza:** “Quijano introduce ‘la idea de raza’ que surge con la idea del ‘descubrimiento’ y que sirve para reclasificar socialmente y en forma estratificada a las gentes en las colonias según su relación con el cristianismo, la ‘pureza de sangre’ y las lenguas europeas. La idea de raza [...] reordena todas las áreas de existencia humana básicas que comportan en sí todas las luchas de poder por el control de recursos y los productos que de ellos se derivan: el sexo, el trabajo, la autoridad colectiva y la subjetividad/intersubjetividad. Desde esta perspectiva, la idea de raza reordena los regímenes de género pre-existentes en las sociedades

colonizadas y antes de su colonización. El género queda así subordinado a la lógica de raza [...].(p. 92)

- **Eurocentrismo:** "Quijano [2008] define el eurocentrismo como la construcción del conocimiento del mundo con base en la invención de Europa y de los europeos como la versión más completa de la evolución humana en la historia del planeta" (p. 93).

- **Crítica de Lugones a Quijano:** Quijano parece dar por sentado que todas as sociedades se organizan de acordo ao xénero. Quijano teríase decatado de que a raza é unha construción social, non fai o mesmo co xénero, considerando que a dicotomía masculino/feminino xa estaba dada de antemán en Abya Yala. Para María Lugones, o xénero é tamén unha construción cultural, tan ficticia como a propia raza (e de orixe colonial). Non hai para Lugones posibilidade de falar dun patriarcado de forma previa á intrusión colonial.

Ella se apoya en el trabajo de Oyérónké Oyewùmi, feminista nigeriana, y en Paula Allen Gunn, feminista indígena de EEUU, para probarnos como género junto con la idea de raza fueron al mismo tiempo constructos coloniales para racializar y generizar a las sociedades que sometían. Según estas feministas africanas e indígenas no existía en las sociedades yorubas ni en los pueblos indígenas de América del Norte un principio organizador parecido al de género de Occidente antes del ‘contacto’ y ser colonizadas. Estas sociedades no dividían ni jerarquizaban sus sociedades con base en el género y las mujeres tenían acceso igualitario al poder público y simbólico. Sus lenguas y sistemas de parentesco no contenían una estructura que apuntara a una subordinación de las mujeres a los hombres. No existía una división sexual del trabajo y sus relaciones económicas se basaban en principios de reciprocidad y complementariedad. El principio organizador más importante era en cambio la experiencia basada en la edad cronológica [...] lo biológico anatómico sexual poco tenía que ver con la organización social. Era lo social lo que organizaba lo social.

- A realidade das mulleres latinoamericanas estaría marcada por un dobre pacto:
 - a) **sexual**, entre os homes para o sometemento das mulleres.
 - b) **colonial**, entre os homes e mulleres do Norte Global.

En la guerra contra el terrorismo, el estratagema de la colonialidad de género quedó desenmascarado con la justificación de la invasión de Afganistán y de Irak en nombre de la liberación de las mujeres oprimidas del Medio Oriente. [...] Lo interesante [...], es que un sector del feminismo y de la población femenina norteamericana no solo bendijo la invasión sino que exigió ser parte de la operación militar. En este sentido, las formas de tortura que se dieron en Abu Ghraib con sus connotaciones pornográficas constituyen una nueva versión de la colonialidad de género y de sexualidad. [...] En el pasado, las mujeres blancas habían sido con frecuencia [...] espectadoras y cómplices silenciosas de la necropolítica que caracteriza la colonialidad del poder [...] pero no habían sido autoras intelectuales o directas de la

opresión colonial. La guerra contra el terrorismo redefinió la colonialidad de género y la llevó a otro nivel.” (p. 97)

- Conclusión de Mendoza:

Necesidade de elaborar unha verdadeira teoría feminista latinoamericana que non se constrúa á sombra de Occidente. O certo é que a propia Lugones, para criticar a colonialidade pensada por Quijano, non se fundamentou na experiencia das mulleres latinoamericanas, senón na teoría de indíxenas norteamericanas e africanas.

2. Ochoa Muñoz, Karina. "El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización"

CONCEPTOS: BESTIALIZACIÓN, FEMINIZACIÓN E RACIALIZACIÓN DO INDÍXENAS

- TEMA: O debate que xurdiu na Modernidade en torno a se son os indios posuidores de alma e poden ser considerados como humanos.

- **A controversia de Valladolid:**

A controversia de Valladolid entre Bartolomé de las Casas e Sepúlveda é ilustrativa deste debate. A pesar das diferenzas entre os teólogos, hai algúns puntos en común, compartidos poa meirande parte dos colonizadores: **a bestialización dos indios, a feminización dos indios e a racialización.**

- GINÉS DE SEPÚLVEDA: Consideraba que os indios non tiñan alma. Por tanto, non eran humanos. Dotou ao indio de características femininas como unha forma de negar a súa humanidade.
- BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: Aínda non de forma tan radical como Sepúlveda, é posible identificar un discurso colonialista na postura de Las Casas.

En Las Casas notamos una sobrevaloración de los/as indios/as (que son vistos como ‘buen salvaje’), percepción que también los/las oculta y niega pues (por lo menos en su primera etapa indiófila) no les reconoce desde los propios parámetros indianos. (p. 108)

- **A colonialidade do ser:**

Transcorridos os séculos, o certo é que para Mnedoza os indios nunca lograrían acadar o estatuto ontolóxico dos europeos. Coa vitoria de Bartolomé de las Casas coa controversia de Valladolid, pónselle fin a escravitude. Non obstante, a humanización nunca sería completa para os indíxenas, pois xa se tiña forxado unha outra forma de relación con eles por parte dos colonizadores. Convertéronse, no mellor dos casos, nun ser humano de segunda ou de terceira categoría.

- **A feminización do indio:**

Para Ochoa, a negación do estatuto ontolóxico pleno do indio equivale a súa feminización. A través de múltiples mecanismos (feminización, bestialización), os europeos non viron ao indio como ao indio, como o *outro*, senón como o outro-de-nosoutros, que debe ser guiado pola senda da civilización ata chegar a ser coma "nós", se ben este estatuto seralle permanentemente negado,

3. CAPÍTULO 3: Cusicanqui, Silvia Rivera: “Lección de derecho o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”

Obxectivo: estudar a co-constitución das opresións: estudar “cómo es que, históricamente, la subyugación de las mujeres, opresión de los pueblos indígenas y discriminación a quienes exhibieran rasgos residuales de las culturas nativas, se engarzaron mutuamente en cada habitante de la nación boliviana” (p. 123).

Occidentalización=patriarcalización.

Pongamos el ejemplo andino. Se ha documentado en los Andes un sistema de género en el que las mujeres tenían derechos públicos y familiares más equilibrados con sus pares varones, los que comienzan a ser trastocados tan solo en décadas recientes. Arnold y Yapita, por ejemplo, han mostrado cómo la ‘modernidad’ (que llegó en los años setenta al ayllu Qaqachaka por la vía de los ‘clubes de madres’), contribuyó a crear una imagen maternalizada de las mujeres, en la que resultaban desvalorizados sus saberse como pastoras, tejedoras y ritualistas. Como resultado de ello, las nuevas generaciones Qaqa se casan mucho más temprano, y las mujeres se han dedicado a tener más hijos para obtener el apoyo y reconocimiento social que han perdido por la crisis del pastoreo, el deterioro de la actividad textil y la dispersión de las familias. (p. 123).

4. CAPÍTULO 4: Mendoza, Breny. “Los fundamentos no-democráticos de la democracia. Un enunciado desde Latinoamérica postoccidental”.

PALABRAS CLAVE: ÉTICA DA VIOLENCIA, DESHUMANIZACIÓN, PROXETO CIVILIZATORIO

- **Colonialidade do ser e ética da violencia** sobre a posobación indíxena

Negación ao indíxena do estatuto ontolóxico que lle foi conferido ao home branco. Incluso recoñecidos como seres humanos, a ética que reinou dos colonizadores cara aos colonizados foi unha **ética da violencia**:

Irónicamente, el reconocimiento español de la humanidad de los amerindios y, por ende, de su capacidad de conversión hacia el cristianismo, dio origen a la ética insensata (la antítesis de la ética de la no violencia) que ha caracterizado el mundo colonial desde entonces. El “no matarás” del Antiguo Testamento perdió su poder de mandamiento en la América española, al ser suplantado por el asesinato justificado de aquellos no cristianos que se “resistían” a la conversión. **Matar se volvió el acto civilizatorio** que prometía redención a aquellos que asesinaban al servicio de la misión civilizadora...” (140).

- **A civilización como evanxelización e capitalización.**

O impulso de civilización co obxectivo de converter ao latinoamericano en verdadeiramente *ser humano* segue estando presente. Hoxe o discurso non se pronuncia en termos de evanxelización/cristianización, como si acontecía nos primeiros anos da conquista. Máis ben, hoxe fálase da capitalización/desarrollo como sinónimo de civilización.

Unos tienen el ‘derecho’ de imponer su modo de vida a otros. La justificación genocida de la conversión se ha metamorfoseado en la emancipación y legitimación que supone conlleva la ‘asalarización’ del trabajo, la cual seduce a las mujeres rurales a la disciplina de la industria maquiladora mientras sigue cobrando más cuerpos sin vida cada día. (p. 140)

5. CAPÍTULO 5: Marcos, Sylvia. “La espiritualidad de las mujeres indíxenas mesoamericanas: descolonizando las creencias religiosas”.

PALABRAS CLAVE: IDENTIDADE, DUALIDADE/DUALISMO, PAR COMPLEMENTARIO, O XÉNERO COMO DUALIDADE DE OPOSTOS COMPLEMENTARIOS

TESE: Defensa da inexistencia dun patriarcado pre-intrusión colonial. A filosofía mesoamericana rexíase pola dualidade e non polo dualismo: “**Dualidad**, definida como una **dualidad complementaria de opuestos**, es la fuerza ordenadora esencial del

universo” (p. 150). Non hai negación excluínte entre un e outro, senón fluctuación permanente. Na cosmovisión mesoamericana todo é identificado como masculino ou feminino, aplicando a fenómenos naturais e incluso a períodos de tempo.

En el mundo indígena mesoamericano, el género es construido dentro de un penetrante concepto de dualidad (Marcos 1998, 2006). [...] [L]a dualidad masculina/ femenina, es la metáfora raíz para el cosmos entero. Todo es identificado como femenino o masculino, y aplica a los fenómenos naturales [...]; a los seres vivientes [...]; e incluso a períodos de tiempo [...] (López Austin 1988). Todas estas entidades tienen un ‘aliento’ o ‘peso’ femenino o masculino. [...] Esta **percepción del género corresponde a la dualidad de los opuestos complementarios**, la dualidad es la fábrica del cosmos. La dualidad es la vinculación y la fuerza ordenadora que crea una referencia coherente para los indígenas, el hilo que entrelaza todas las aparentes disparidades. (p. 152)

Coa colonización, a dualidade fluída convértese nun dualismo ríxido. Moitas indíxenas reivindican a necesidade de recuperar este principio de dualidade, non só como preservación cultural, senón tamén como posibilidade de acadar unha situación de xustiza e equidade de xénero.

En la actualidad existen grandes diferencias entre la situación de la mujer [...] [y] la del hombre, no significa que siempre fue así, [...] existe la posibilidad de retomar las raíces y recuperar el espacio que le corresponde a la mujer basado en la cosmovisión indígena (M133).(p. 153).

6. CAPÍTULO 6: Quiroga Díaz, Natalia. “Economía del cuidado. Reflexiones para un feminismo decolonial”.

CONCEPTOS: TRABAJO REPRODUCTIVO, AUTONOMÍA ECONÓMICA, CUIDADO, IGNORANCIA ASIMÉTRICA

TESE: Necesidade do recoñecemento das tarefas reprodutivas como traballo:

Uno de los principales problemas de la región es la situación de inequidad que experimenta la población femenina sobretodo porque **las actividades de reproducción no son reconocidas como trabajo, ni contabilizadas como parte esencial del funcionamiento de la economía** (p. 162).

A consecuencia desta falta de recoñecemento laboral do traballo reprodutivo é a carencia de autonomía económica da muller.

Según información del Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe, en el período 1994-2007, en 14 países de la región, el porcentaje de mujeres que carecen de

autonomía económica, es decir, que no tienen ingresos propios osciló entre un 22,3% para Uruguay y un 45,9% para el Estado Plurinacional de Bolivia. Los porcentajes para los hombres eran de un 6,8% y un 14,7%, respectivamente. En la gran mayoría de los países con información, el porcentaje de mujeres sin ingresos propios se encontraba entre el 33% y el 43% (la Argentina, el Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Panamá, el Paraguay, República Dominicana y La República Bolivariana de Venezuela” (Montaño y Milosavljevic 2010). (p. 165)

Para que las mujeres puedan adquirir independencia -también económica-, es necesario reivindicar o **cuidado**, definido por la autora como:

El cuidado es una actividad específica que incluye todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro mundo, de manera que podamos vivir en él, tan bien como sea posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, nuestro ser y nuestro ambiente, todo lo cual buscamos para entretejer una compleja red de sostenimiento de la vida. Esta definición incluye tanto la posibilidad del autocuidado como la de cuidar a otros, sin contar su dimensión afectiva, pero no lo equipara a una actividad mercantil cualquiera. Asimismo, incorpora tanto la perspectiva de quienes otorgan como de quienes reciben cuidado” (Citado en CEPAL 2010a). (p. 168).

7. CAPÍTULO 7: Delfina Chirix, Emma. “Subjetividad y racismo: la mirada de las/los otros y sus efectos”.

- **O colonialismo externo como misión civilizadora**
- **O colonialismo externo cristaliza un colonialismo interno**

Mujeres y hombres mayas, como un mecanismo de defensa ante la discriminación racial, asumen actitudes de los opresores y culturalmente cambian su identidad, sobrevaloran la blancura, sienten vergüenza de reconocer a sus padres, se cambian de traje, se olvidan de hablar su idioma, se casan con una mujer u hombre ladino. En las sociedades con alto nivel de opresión y racismo es más fácil ser como el otro que ser una misma. Ser como el otro es ser aceptada y valorada al precio de negar mi identidad (p. 215).

8. CAPÍTULO 8: Ramos, Julia. “La pollera como frontera: migración a la ciudad, la universidad y la negociación de la identidad étnico-clasista”

Así como las mujeres campesinas o indígenas son **doblemente discriminadas**. Así lo afirma Julia Ramos: “El problema que he podido vivir en carne propia, desde que he salido de mi comunidad, es que somos doblemente discriminadas si venimos del campo: por **las mujeres que vienen del área urbana, ellas nos discriminan a nosotros por ser mujeres**

de campo o de provincia y vemos, por otro lado, que también los hombres nos discriminan, como mujeres siempre nos ven” (p. 254).

A realidade das mulleres indíxenas é que **para entrar na academia deben perder a súa identidade**. “La educación nos enseña a odiar lo que somos nosotros mismos, nos enseña a alejarnos de esa realidad y ver a nuestra gente, a nuestra madre, nuestra abuela como sinónimo de atraso, de ignorancia, de pobreza. Entonces dije: **¿Por qué yo tengo que olvidar que he nacido y he crecido en el campo?** (p. 256).

9. **CAPÍTULO 9: Gómez Grijalva, Dorotea. “Mi cuerpo es territorio político”.**

CONCEPTOS: CORPO/TERRITORIO, O LESBIANISMO COMO OPCIÓN POLÍTICA

- **O corpo como o primeiro territorio político.**

O territorio comprendido como o propio corpo e o corpo como o primeiro territorio: “asumo a mi cuerpo como territorio político debido a que lo comprendo como histórico y no biológico” (p. 264).

- **Comprensión do lesbianismo como teoría política e non como identidade esencialista.**

Resulta máis importante afirmarse políticamente como lesbiana que recoñecerse sexualmente como tal, de acordo coa autora. Denuncia o problema das parellas homosexuais que reproducen os roles heterosexuais:

Vi que la mayoría de las parejas que llegaban ahí reproducían actitudes e imáxenes heterosexuales. Había mujeres corporizando actitudes de típicos hombres machos portándose rudas y agresivas con su pareja. Observé que muchas de las que se asumían “machos” coqueteaban a otras y se sentían con poder de controlar con gestos agresivos a sus parejas, si estas reían e intercambiaban miradas con otras (u) otros. Las que se pensaban hombres “machos” presumían imponer su poder sobre su pareja cuando pagaban las cuentas del servicio consumido (p. 273).

Esta autora asumiuse feminista lesbiana non por orientación sexual senón por **opción política**, porque cre na capacidade para decidir sobre o seu corpo. : “Me asumo lesbiana política porque rechazo conscientemente el patriarcado , los roles tradicionales asignados

a las mujeres y porque me rebelo ante las limitaciones que nos han impuesto a las mujeres sobre el control de nuestras propias vidas” (p. 275).

10. Hernández Castillo, Rosalva Aída. “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”.

CONCEPTOS CLAVE: ZAPATISMO,

As **mulleres zapatistas** son un exemplo dunha loita en moitas fronteas: “por un lado, las mujeres indígenas organizadas han unido sus voces al movimiento indígena nacional para denunciar la opresión económica y el racismo que marca la inserción de los pueblos indios en el proyecto nacional. Paralelamente, estas mujeres están desarrollando un discurso y una práctica política propia a partir de una perspectiva de género situada culturalmente, que viene a cuestionar tanto el sexismo y el esencialismo de las organizaciones indígenas, como el etnocentrismo del “feminismo hegemónico” (p. 280).

Hernández Castillo deconstruirá a crenza conforme a cal a loita comunitaria e feminista constitúen un oxímoron. A pesar de que as indíxenas “feministas” loitan contra o que consideran un feminismo hexemónico que as trata como obxectos e non como suxeitos, tamén o fan en contra dun esencialismo cultural.

Las mujeres indígenas han señalado, en diversos espacios, los peligros de los discursos esencialistas y han optado por reivindicar el carácter histórico y cambiante de sus culturas, a la vez que rechazan aquellos “usos y costumbres” que consideran atentan contra su dignidad. Se trata de una doble lucha en la que reivindican, frente al Estado, el derecho a la diferencia cultural y al interior de sus comunidades, propugnar por cambiar las tradiciones que consideran contrarias a sus derechos. Su lucha es una lucha no por el reconocimiento de una cultura esencial, sino por el derecho de reconstruir, confrontar o reproducir esa cultura, no en los términos establecidos por el estado, sino en los delimitados por los propios pueblos indígenas en el marco de sus propios pluralismos internos” (p. 285).

Moitas mulleres indíxenas organizadas rehusan utilizar o concepto de “feminismo” pois para elas “este concepto sigue estando identificado con el feminismo liberal urbano, que tiene connotaciones separatistas que se alejan de sus concepciones de la necesidad de una lucha conjunta con sus compañeros indígenas” (p. 286). De acordo coa autora, o feminismo hexemónico tería separado ás mulleres da loita conxunta dos seus pobos. É necesario que o xénero se constrúa de diversas maneiras nos distintos contextos históricos, o cal non tería feito o feminismo hexemónico. Aínda así, Hernández

tamén crítica aos compañeiros indíxenas que se aferran á dicotomía tradición-modernidade.

11. CAPÍTULO 11: Espinosa, Yuderkys. “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos”.

O movemento feminista latinoamericano xurdiu dun ignorar a realidade latinoamericana e incorporar o paradigma noratlántico: “el saber feminista latinoamericano se ha construido...a partir de la dislocación del conocimiento de su localidad geocultural, con teoremas venidos de realidades ajenas... Paradójicamente, esta disfunción del aparato conceptual de las fmeinistas conduce al final a un desconocimiento de lo que le es verdaderamente particular a América Latina y a una práctica política de mayor impacto” (p. 315). **O feminismo latinoamericano reproduciría en si mesmo a colonialidade discursiva.** En el contexto latinoamericano, “la producción de una reflexión sobre la identidad y sobre los cuerpos del feminismo, se ha desarrollado en base a marcos conceptuales importados, sin que mediaran intentos de reapropiación que permitieran aterrizar ese cuerpo (muchas veces abstracto de la pregunta por el género) en la materialidad de los cuerpos racializados, empobrecidos, folclorizados, colonizados de las mujeres latinoamericanas” (p. 317).

12. CAPÍTULO 12. Curiel Pichardo, Ochy. “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”.

- Que entendemos por descolonización?

Descolonización, como concepto amplio se refiere a procesos de independencia de pueblos y territorios que habían sido sometidos a la dominación colonial en lo político, económico, social y cultural; como aquellos procesos que sucedieron en América entre 1783 y 1900 de los cuales surgen los Estados Unidos y las repúblicas latinoamericanas, los que sucedieron entre 1920 y 1945 en relación con las dependencias del Imperio otomano y desde donde surgen las independencias de buena parte de los Estados del oriente Medio y el Maghreb, y los que acontecen entre 1945 y 1970, a raíz de los cuales el conjunto del continente africano e importantes áreas de Asia, el pacífico y el Caribe se estructuran en unidades políticas independientes (p. 326).

- Negación de que o feminismo actual sexa un feminismo internacional:

El internacionalismo del feminismo solo se produce si se considera a Europa y Estados Unidos como las referencias. Que el feminismo como propuesta de emancipación, haya colocado

junto con otras propuestas: la crisis del sujeto, la crisis de los metarrelatos masculinos y eurocéntricos, que haya revisado epistemológicamente los presupuestos de la Razón Universal, marcando sexualmente la noción del sujeto, no significa que se haya librado totalmente de sus mismas lógicas masculinas y eurocéntricas (332).

- Aspiración a un verdadeiro internacionalismo feminista.

13. CAPÍTULO 13: Lozano Lerma, Betty Ruth. “El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas”.

TESE: Necesidade de repensar a utilidade da categoría de xénero para problematizar a realidade das mulleres.

O xénero tradicionalmente é entendido como a representación cultural do sexo. Algunhas autoras cuestionan que o xénero se constrúa sobre o sexo. Butler postula que “es el género cultural el que nos permite vivir nuestro cuerpo, incluyendo la genitalidad y nuestras formas de relacionarnos física y emocionalmente” (339). Cando se creou o concepto de xénero non conseguiu superarse o universalismo abstracto naturalizante da diferenza sexual pois **“el concepto de género no tomó en cuenta la intersección de raza y clase en su estructuración” (p. 229).**

As mulleres de Abya Yala non poden defender os seus dereitos como mulleres á marxe dos seus dereitos como comunidade: “Las mujeres pertenecientes a comunidades negras o grupos étnicos no pueden construir un feminismo al margen de las luchas por la defensa de sus derechos colectivos. Es en el marco de esas luchas en donde se expresa y consolida su feminismo. Para estas mujeres, sus derechos están inextricablemente ligados a la defensa del territorio y la naturaleza como posibilidades de la reproducción de la vida y la comunidad, a la defensa de tradiciones construidas en resistencia a la cultura hegemónica (...) se reconoce que la tradición debe ser releída a la luz de cada sujeto específico” (p. 348).

14. CAPÍTULO 14: Marcela Montanaro, Ana: “Feminismo y modernidad/colonialidad”.

- Diferenzas entre poscolonialidade e decolonialidade:

la postcolonialidad está relacionada con un proyecto de decolonización en Asia, la crítica postestructuralista y el uso de la teoría moderna para el entendimiento de la realidad del Tercer Mundo. Puede ser concebida como una crítica interna de la modernidad que considera el proyecto moderno como un camino inevitable (...). La decolonialidad, originada en Latinoamérica, África y el Caribe, se plantea ir más allá de la matriz moderna, y pensar su proyecto político/académico desde la diferencia colonial. Aunque las propuestas de la modernidad no son completamente desacertadas, se piensan otros presentes y futuros desde el diálogo entre los múltiples sujetos que han experimentado el colonialismo y la colonialidad del poder, para construir alternativas desde las visiones del mundo y las epistemologías que fueron devaluadas y objeto de violencia (p. 358).

- Problemas a los que debe hacerle frente o **feminismo decolonial**:

la creación de sujetos, cuerpos, sexualidades y nociones de belleza cruzadas con la raza; (2) la reproducción del racismo y el clasismo, inclusive dentro del feminismo; (3) la problematización del poder de los hombres dentro de las comunidades indígenas y afrodescendientes, del nacionalismo, la política de la identidad cultural; y de la manera en qué han sido representadas las mujeres en estas culturas (p.359).

Contreras Hernández, Paola e Trujillo, Macarena (2017). “Desde las epistemologías feministas a los feminismos decoloniales” , *Athenea Digital* - 17(1), 145-162

(Disponible en: <https://atheneadigital.net/article/view/v17-n1-trujillo-contreras/1765-pdf-es>)

- **Epistemoloxías feministas**

- A epistemoloxía feminista como cuestionamento da obxectividade, neutralidade e universalidade da ciencia moderna (Sandra Harding)
- Necesidade de tomar en conta as experiencias das mulleres, “siendo necesario desarrollar preguntas de investigación que apunten a rescatarlas desde la pluralidad para evitar las imágenes o visiones parciales” (p. 148).
- A epistemoloxía feminista como partidaria dun **coñecemento situado** (Haraway, 1988): “La producción de conocimiento no está descontextualizada ni desligada de la subjetividad de quien la realiza” (p. 149). Non hai neutralidade posible, polo que o investigador debería ter a obriga de deixar constancia dos seus intereses e puntos de partida.

- **Epistemoloxías do Sur**, articuladas en torno á "**colonialidade de poder**" (Quijano).

- Def. *colonialidade de poder*: eixo no que se cruzan “la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados basándose en la naturaleza biológica, justificando la superioridad/inferioridad; la segunda se establece en la manera en que se articuló el control del trabajo y sus productos en torno al capital” (p.151).
- Def. *raza*: A colonialidade aséntase sobre a idea de raza. “La idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevó a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos” (p.155).

- **Feminismo decolonial**

- **Tese central:** o cuestionamento das prácticas do feminismo decolonial eurocéntrico, universalista, categorial e colonial.
- Feminismos poscoloniais vs decoloniais: “Los primeros han desarrollado un enfoque que evidencia las múltiples variables que configuran las identidades de las mujeres de las zonas colonizadas; en cambio, los segundos apuestan por dismantelar las bases de la modernidad como proyecto colonial” (p. 153). Comparten a crítica á homoxeneidade do feminismo occidental. Ambos son **feminismos-outros**.
- Contextualización do xénero. Non hai patriarcado homoxéneo. A construción do xénero en América Latina foi distinta da construción europea. Brendy Mendoza: “en los procesos de colonización, las de estas partes del mundo colonizado no sólo fueron racializadas sino que al mismo tiempo fueron reinventadas como “mujeres” de acuerdo a códigos y principios discriminatorios de géneros occidentales” (p. 154).
- Obxectivos do feminismo decolonial:
 - a) Recuperar la enunciación y experiencia de las mujeres, entendendo por *mulleres* non unha categoría homoxénea.
 - b) Denunciar o epistemicidio (“la destrucción del conocimiento propio de los pueblos causado por el colonialismo europeo” (p. 158)) e a instauración dunha monocultura do saber como práctica científica. Defensa dunha xustiza cognitiva.
 - c) Recoñecer a posición multisituada e multilocalizada das mulleres do mundo

Chirix, Emma (2015). "¿Colonialismo en el feminismo blanco?, *Comunidad de Estudios Mayas. Espacio de pensamiento crítico y plural.*

(Disponible en: <http://www.toltecayotl.org/tolteca/index.php/?id=8063>)

PALABRAS CLAVE: FEMINISMO HEXEMÓNICO, DESCOLONIZACIÓN DO FEMINISMO, RAZA/RACIALIZACIÓN, (DES)HUMANIZACIÓN DO INDIO

Dende o contexto das comunidades maias guatemaltecas, Emma Chirix apunta como propósito deste texto o de analizar como é que o colonialismo se reactiva no discurso do feminismo branco que, en tanto herdeiro da estrutura colonial e racial, comeza a facerse oco entre as insituacións.

Historicamente, reflexiona a autora, a humanización dos indíxenas levaríase a cabo por medio da distribución racial-social-sexual do traballo: a posibilidade de poder sometelos a servidume e ao cristianismo era recoñecer a súa humanidade, se ben o estatuto ontolóxico acadado nunca podería chegar a equipararse ao do home branco. A colonización fica imbricada no corazón do pensamento occidental e, de acordo coa autora, tamén do feminismo branco que se presenta como produto da modernidade. Forma, en definitiva, parte dun sistema "cultural e ideolóxico (...) que jerarquiza, segrega y explota a mujeres indígenas" (p. 1).

A enxenerización e humanización da sociedade foi posible tan só na mesma medida en que tivo lugar a racialización: só por medio da raza os pobos de Abya Yala tiveron acceso (condicionado, restrinxido) á humanidade: "Por eso es tan natural, normal y cotidiano que una indígena se encargue de limpiar los baños de las familias criollas y ladinas y no que una ladina limpie los baños de una indígena" (p. 2).

O feminismo branco, ignorando as relacións de dominación colonial inherentes ao contexto do seu nacemento, tería fomentado a súa reprodución. Con todo, Chirix non fará referencia tan só ás mulleres brancas do Norte, senón tamén ás mestizas e ladinas que duplican a ideoloxía de branqueamento, diferenciándose das indíxenas e reafirmando a súa superioridade por medio da pigmentocracia.

O discurso eurocéntrico que naceu como resultado da colonización e da construción da categoría de "raza" consideraba que os pobos indíxenas eran humanos inferiores, constantemente atravesados por un escepticismo misantrópico,

constantemente necesitados de demostrar a súa humanidade. Na demostración desta humanidade, era o seu mandato o de seguir a estela marcada polos homes brancos: "En esa jerarquía racial se espera que las indígenas deban ajustarse a ese ascenso, a un mejoramiento, lograr un estatus. La idea dominante es que los inferiores deben seguir esa ruta que les permite llegar a la civilización" (p. 4)

Este mesmo discurso que impele ao non-europeo a demostrar constantemente a súa humanidade atópase, de acordo coa autora, no propio feminismo branco: as feministas brancas e mestizas en Abya Yala rexeitarían recoñecer a capacidade de enunciación e de axencia social das mulleres indíxenas: "Niegan la existencia de mujeres mayas feministas, diciendo: no hay mujeres mayas que entiendan el feminismo, hay algunas, pero están en pañales" (p. 4). A categorización dos pobos indíxenas como "atrasados", "incivilizados" segue latente no discurso das feministas que se outorgan a potestade de falar polas "outras" que, representadas de maneira homoxénea, son concibidas como pertencendo a comunidades menos cultas, máis misóxinas e presas do determinismo cultural e de tradicións atrasadas.

Es común observar cómo muchas ladinas al ver una indígena asumen automáticamente el rol de patronas y se aprovechan de la fuerza de trabajo de las indígenas, sometiéndolas a realizar los oficios domésticos o hacer el trabajo de esa segunda categoría; por eso es común que varias mujeres indígenas asuman el rol de asistentes y sirvientas. Estas relaciones de servidumbre que han sido reproducidas en el marco patriarcal, únicamente persiguen reproducir el estereotipo racial que afirma que las indígenas sirven únicamente para ser sirvientas porque este debe ser el lugar de las indígenas en las sociedades racializadas (p.6).

A autora denuncia, así mesmo, a inxustiza epistémica que se produce na apropiación por parte dalgunhas feministas brancas e mestizas do traballo intelectual das mulleres indíxenas. Tanto é así que Chirix sentenciará a inexistencia dun espazo teórico para a episteme indíxena na academia latinoamericana: "Nuestra contribución teórica todavía no ha sido tejida con colores en los feminismos, en otras palabras, nuestros conocimientos y pensamientos no ocupan todavía un lugar teórico en Abya Yala" (p. 6). Entre as conclusións apuntadas pola autora, destacan:

- a) a necesidade de **descolonización do feminismo**
- b) a aposta pola **problematización da categoría de "xénero"** pois, se ben recoñece a súa eficacia durante un momento histórico, presenta numerosas limitacións ao presupoñer e naturalizar as relacións heterosexuais e o dismorfismo sexual, sen dar conta da diversidade de realidades e identidades.

c)A denuncia dun **recoñecemento urxente da axencia social dos pobos indíxenas** e das mulleres no reclamo dos seus dereitos:

Es importante recordar que no somos un grupo singular sobre la base de una opresión común, y que nos identifiquen siempre como víctimas, atrasadas y que no tenemos salida para nuestra liberación. **No somos objetos, somos sujetos y con derechos. Basta ya de reproducir el feminismo blanco, la objetivación, la inferiorización y la victimización porque no nos permite liberarnos** (p. 7)

Curiel, Ochy (2007). “Crítica poscolonial desde las prácticas del feminismo antirracista”. *Nómadas*, 26, 92-101.

(Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241010.pdf>)

PALABRAS CLAVE: COLONIALIDADE, RAZA, FEMINISMOS CRÍTICOS, XÉNERO

- Influencias críticas do feminismo decolonial

a) A DECOLONIALIDADE:

Aníbal Quijano define la colonialidad como un patrón mundial de dominación dentro del modelo capitalista, fundado en una clasificación racial y étnica de la población del planeta que opera en distintos ámbitos Según el autor, la colonialidad es una estructura de dominación y explotación que se inicia con el colonialismo, pero que se extiende hasta hoy día como su secuela (p. 94).

Cales son as consecuencias da colonialidade como unha estrutura de poder que organiza socialmente a realidade en torno ao significativo baleiro de "raza"?:

- a) A racialización de certos grupos (africanos e indíxenas) que deu lugar á clasificacións sociais entre superiores/dominantes/europeos e inferiores/dominados/non europeos.
- b) A naturalización do control eurocentrado de territorios e dos seus recursos.
- c) Reacción colonial con base no capital-traballo (aos indíxenas éralle asignado o traballo non remunerado)
- d) Configuración na inersubxectividade e cultura: imposición da cultura e coñecementos eurocentrados.
- e) Imposición dunha relación de xénero colonial. En que consistiría a relación de xénero propia europea: liberdade sexual dos varóns, fidelidade das mulleres, prostitución non pagada, esquemas familiares burgueses, etc. se ben a maneira en como se aplicaría resulta distinta.

b) PENSAMIENTO FEMINISTA CRÍTICO

- Feminismo antirracista en EEUU: Anos 70. Algunhas figuras representativas: Maria Stewart, Sojourner Truth, Rosa Parks, Angela Davis, etc._Manifesto fundante: I Declaración do Colectivo Combahee River (1977) Nesta declaración apostarán por "el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que **los sistemas mayores se eslabonan. La síntesis de estas opresiones crean las condiciones de nuestras vidas (p. 95).**

Cheryl Clare e Barbara Smith falarán non só da imbricación entre raza,etc. senón tamén coa sexualidade e a **heterosexualidade como réxime político**. "Es provechoso para nuestros colonizadores confinar nuestros cuerpos, así como fue provechoso para los europeos esclavizar al africano y destruir toda memoria de una previa libertad y autodeterminación. Así como la fundación del capitalismo occidental dependió del tráfico de esclavos en el Atlántico Norte, el sistema de dominación patriarcal se sostiene por la sujeción de las mujeres a través de una **heterosexualidad obligada**" (96).

- Feminismo chicano: Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval, Cherrie Moraga e Norma Alarcón son algunhas das representantes do feminismo chicano, englobado dentro da corrente do **pensamento**, un movemento en oposición ao esencialismo identitario (tamén no que respecta ás identidades de xénero).
- Feminismo indíxena: É cuestionable que se poida falar dun "feminismo indíxena". Algunhas mulleres indíxenas recoñécense como tal; outras non. En calquera caso, o certo é que as loitas polos dereitos das mulleres dende os movementos indíxenas son cada vez máis importantes.

Todos estes feminismos comparten a reivindicación de tomar conciencia da necesidade de tomar conciencia de que o e **o xénero non é unha categoría universal, estable e descontextualizada. Sobre eles fúndase o feminismo decolonial.**

Curiel, Ochy (2009). “Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe”, *Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista*, Bos Aires.

(Disponible en: http://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf).

CONCEPTOS: FEMINISMO HEXEMÓNICO, XENEALOXÍA DO FEMINISMO, COLONIZACIÓN/COLONIALIDADE, MATRIZ DE DOMINACIÓN, FEMINISMO AUTÓNOMO

- **Crítica ao relato historia do feminismo hexemónico:**

Aposta por unha reconstrución da xenealoxía do feminismo. Para descolonizar o feminismo é fundamental retomar distintas historias, “poco o casi nunca contadas” (p. 1).

Hemos leído y escuchado desde hace tiempos que el feminismo ha sido una propuesta que nace de la Ilustración. Desde una historia contada de forma lineal y eurocéntrica se **asume que el feminismo nace con la Revolución Francesa, como si antes de ese hecho en otros lugares que no son Europa, las mujeres no se hubiesen opuesto al patriarcado**. Esta visión evidencia una relación saber-poder y tiene que ver con el nacimiento del sistema mundo moderno en el momento que Europa se constituye como dominio sobre el resto del mundo (p. 1).

- **Urxencia do feminismo latinoamericano:**

O feminismo latinoamericano debe tomar en consideración a colonialidade que atravesamos o continente. Debe ser un feminismo conciencia de “la imbricación de los sistemas de dominación como el sexismo, racismo, heterosexismo y el capitalismo, porque considerar esta “**matriz de dominación**”, como bien la denominó la aforamericana Hill Collins es lo que da al feminismo un sentido radical.

- **Aposta por un feminismo autoxestionado e autónomo á marxe de toda burocratización.**

Curiel, Ochy (2014). "Construyendo metodologías desde el feminismo decolonial", en AAVV, *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, Bilbao: Lankopi, 45-60.

(Disponible en: <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/ochy.pdf>)

PALABRAS CLAVE: ESTUDOS POSCOLONIAIS, POSCOLONIALIDADE, FEMINISMO POSCOLONIAL, XIRO DECOLONIAL, REDE MODERNIDADE/COLONIALIDADE, DECOLONIALIDADE, COLONIALIDADE/COLONIALISMO, COLONIALIDADE DE PODER, RAZA, FEMINISMO DECOLONIAL, FEMINISMO HEXEMÓNICO, MATRIZ DE DOMINACIÓN, INTERSECCIONALIDADE, COSUBSTANCIALIDADE DE OPRESIÓNS

- Diferenza entre feminismo poscolonial e feminismo decolonial

a) **FEMINISMO POSCOLONIAL:** Coa independencia da India en 1947 e cos procesos emancipatorios doutros lugares de Asia e de África, comezouse a falar dunha "época poscolonial". Dende este momento, algúns estudos comezarían a denominarse "poscoloniais", se ben autoras como Ella Shohat (2008), porían de manifesto que o termo poscolonial está envolto nunha gran ambigüidade, sen quedar claro se se fala de "poscolonial" para referirse a unha periodización epistemolóxica ou histórica. Ademais, o feito de referirse a un período poscolonial, apunta Curiel, supón a inhibición das prácticas de resistencia.

A principal crítica que dende Latinoamérica se dirixiría aos estudos poscoloniais é o reduccionismo na comprensión daquilo que se entende por "colonialismo" e que os autores poscoloniais centrarían na experiencia dos séculos XVIII e XIX relativa ao dominio francés e británico sobre a India e Oriente Medio. Autores como Grosfoguel poñen de manifesto que estes estudos estarían ocultando unha experiencia colonial anterior (a de Abya Yala dende o século XV) que forxaría, non obstante, as bases para a constitución de Europa como centro do sistema-mundo (cfr.: p. 47).

Os autores e autoras do xiro decolonial proporán, non obstante, un outro punto de partida: o da colonialidade realmente existente no presente actual.

b) **FEMINISMO DECOLONIAL:** O concepto de feminismo decolonial sería acuñado no ano 2008 por María Lugones e tería como principais fontes(cfr.: p. 48):

- O proxecto decolonial ou "**grupo modernidade/colonialidade**". Por que "decolonial" se América Latina xa viviría ao longo do século XIX os proxectos de emancipación e liberación colonial? Estes pensadores parten da premisa de que o fin do colonialismo non supuxo o fin do colonialismo, senón a súa transformación nunha colonialidade global:

Con el fin del colonialismo como constitución geo-política y geo-histórica de la modernidad occidental europea, no se ha producido una transformación significativa de la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como de la jerarquización étnico-racial de las poblaciones y la formación de los Estadosnación en la periferia; al contrario, lo que ha ocurrido es una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, la cual ha sido posible gracias a instituciones del capital global como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), así como a organizaciones militares como la OTAN, las agencias de inteligencia y el Pentágono y, agregaría también, a la cooperación internacional del Norte. Es decir, se han transformado las formas de dominación, no así las estructuras de relaciones entre centro y periferia. Desde esta comprensión, Ramón Grosfoguel (2010) propone que estamos frente a un **sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/ patriarcal moderno/colonial y, yo agregaría, heterosexual**" (p. 49).

Como resultado da triloxía colonialismo-raza-capitalismo, imporíase un patrón de poder mundial que Quijano definirá como **colonialidade de poder**, "a cal ha significado relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto en torno a la disputa por el control y el dominio del trabajo y sus productos, la naturaleza y sus recursos de producción, el sexo y sus productos, la reproducción de la especie, y la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento y la autoridad junto con sus instrumentos de coerción." (p. 50). A colonialidade de poder organizaría estas relacións de dominación articulándose en torno á ficción de RAZA, se ben autoras herdeiras e críticas con Quijano como Lugones poñen de manifesto a importancia que o XÉNERO tería tamén para a organización da sociedade neste novo sistema-mundo.

O xénero para Lugones preséntase como unha categoría colonial que en Abya Yala se aplicaría en primeiro lugar como un *dismorfismo sexual* que de acordo coa autora era inexistente no continente. A semi-humanidade que era atribuída aos pobos indíxenas implicaría que non puidesen ser concibidos como mulleres e homes da mesma maneira que o eran en Europa.

- O feminismo negro, de cor, o feminismo popular, o feminismo autónomo latinoamericano, o feminismo materialista francés e o feminismo indíxena nas súas **críticas ao feminismo hexemónico na súa universalización do concepto "muller"**.

- **Def. do feminsimo decolonial** O feminismo decolonial foi definido por Yuderkys Espinosa do xeito que segue: “e trata de un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y la propuesta política del feminismo, dado lo que considera su sesgo occidental, blanco y burgués” (p. 51).

- **María Lugones e a co-substancialidade de opresións.** A superación da interseccionalidade :

- **A MATRIZ DE DOMINACIÓN:** Termo acuñado por Patricia Hill Collins (1998) para deixar constancia de como é que interactúan o racismo, a heterossexualidade, o colonialismo e o clasismo. A matriz consta de elementos estruturais (leis e políticas institucionais), aspectos disciplinarios (xerarquías burocráticas e técnicas de vixilancia), elementos hexemónicos (ideas e ideoloxías) e aspecto interpersoais (prácticas discriminatorias na experiencia cotiá) (cfr.: páx. 54). Hill Collins considerará que esta experiencia en tanto fonte de coñecemento da opresión e do seu funcionamento supón tamén un privilexio epistémico (páx. 54) que implica que os oprimidos deixen de ser obxecto para pasar a ser obxectos.
- **A INTERSECCIONALIDADE** (Kimberlé Crenshaw, 1993).
- **CONSUBSTANCIALIDADE DE OPRESIÓNS: María Lugones.**

Curiel, Ochy (2015). “La descolonización desde una propuesta feminista crítica”. *Colección Feminista Siempre. Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala*, ACSUR.

(Disponible en: <https://suds.cat/wp-content/uploads/2016/01/Descolonizacion-y-despatriarcalizacion.pdf>)

CONCEPTOS: COLONIZACIÓN, DESCOLONIZACIÓN, COLONIALIDADE, FEMINISMO HEXEMÓNICO, INTERSECCIONALIDADE

- **Dous conceptos de descolonización:**

- **Descolonización en sentido administrativo-xurídico:** Refírese a “procesos de independencia de pueblos y territorios que habían sido sometidos a la dominación colonial de metrópolis europeas en lo político, económico, social y cultural, como a aquellos procesos que sucedieron en América entre 1783 y 1900 de los cuales surgen los EEUU y las repúblicas latinoamericanas; los que suceden entre 1920 y 1945 en relación con las dependencias del Imperio Otomano y desde donde surgen las independencias de buena parte de los estados del Oriente Medio y el Maghreb; y los que acontecen entre 1945 y 1970, a raíz de los cuales el conjunto del continente africano e importantes áreas de Asia, el pacífico y el caribe se estructuran en unidades políticas independientes” (p.12).
- **Descolonización política e epistémica:** A descolonización non pode ser unicamente xurídico-administrativa: **debe ser política e epistémica**, pois o colonialismo tamén condicionaría “un perfil psicológico y un patrón de comportamiento de los pueblos del tercer mundo” (cfr. concepto de **negritude** de Césaire e Fanon) (p.12).

A descolonización non é unha non-dependencia entre metrópoles e colonias, senón que debe aspirar a presentarse como “un desmontaje de relaciones de poder y de concepciones del conocimiento que fomentan la reproducción de jerarquías raciales, geopolíticas y de imaginarios que fueron creadas en el mundo moderno /colonial occidental” (p.13).

- **Crítica ao sesgo colonialista da razón feminista hexemónica.** Onde se observa o colonialismo no feminismo branco?

- a. Na universalización da muller: xeralización das experiencias de mulleres brancas de clase media.
 - b. Na “dependencia intelectual eurocéntrica en las producciones teóricas” (p. 15). O feminismo toma como referentes as figuras e postulados europeos para interpretar unha realidade moi distinta.
 - c. Na separación entre teoría e práctica política
- **A descolonización do feminismo:** consiste nun “desenganche de esta colonialidad que supoñía retomar propostas e postulados de las corrientes máis críticas feministas que desuniversalizaban e desencializaban el sujeto del feminismo, que recuperaban las experiencias como productoras de conocimiento capaces de crear teoría, sobre todo conocimientos desde la subalternidad que cuestionaba la relación sujeto-objeto y las relaciones saber-poder” (p. 15).
- **Teses centrais do feminismo decolonial:**
 - a) **A non fragmentación das opresións:** racismo, heterosexismo e clasismo operan de forma simultánea. Superación da interseccionalidade polos conceptos de imbricación de opresións, matriz de opresión, interseccionalidade ou fusión de opresións (Lugones).

Se a interseccionalidade fala dun cruce entre opresións, a fusión proposta por Lugones deixa constancia dunha relación de interdependencia “entre las vidas de las mujeres afectadas por las opresiones y, a la vez, las resistencias que se derivan de sus luchas contra ellas” (p. 17). Evidencia así que “género y raza, por ejemplo, no se cruzan como categorías de opresión separadas y separables, más bien la opresión de género y la de raza afectan a la gente sin ninguna posibilidad de separación” (p. 17). **Non hai cruce de varios vectores de opresión, senón co-constitución dos distintos vectores de opresión nunha mesma matriz de dominación.**
 - b) **Concepción da heterosexualidade como réxime político e non como opción sexual (feminismo materialista francés: Monique Wittig).** Dende o feminismo decolonial sostense que “la heterosexualidad es un régimen político moderno/colonial, así como las instituciones en las que se sostiene, como la pareja monógama, la familia nuclear, la nacionalidad, la nación, los estados nacionales, la ciudadanía” (p. 19).

c) Crítica ás políticas de desenvolvemento: Coa introducción do neoliberalismo, este foi aglutinando tamén ás distintas correntes do movemento feminista. É neste contexto no que xurden un grupo de feministas latinoamericanas e caribeñas que "comenzaron a evidenciar esta situación que provocaba a perda de horizontes políticos máis radicais e transformadores" (p.20).

- A descolonización xurídico-administrativa non deconstrúe o patrón de poder colonial que segue latendo nunha **colonialidade global**. A colonialidade como secuela do colonialismo, presente tamén no feminismo. Obsérvase na pretensión dun suxeito universal muller que se constrúe a partir “de las experiencias de mujeres blancas europeas, de producir fragmentaciones en sus prácticas y sus teorías al asumir la autonomía del género desligada de la raza, la clase, la sexualidad” (p. 22).

Curiel, Ochy "Género, raza y sexualidad. Debates contemporáneos". (Disponible en: <https://www.urosario.edu.co/Subsitio/Catedra-de-Estudios-Afrocolombianos/Documentos/13-Ochy-Curiel---Genero-raza-y-sexualidad-Debates-.pdf>)

CONCEPTOS: TEORÍA/PRAXE, XÉNERO, CONSTRUCCIÓN SEXO/XÉNERO, DIFERENZA/DIFERENCIACIÓN DE SEXO, A HETEROSEXUALIDADE COMO RÉXIME POLÍTICO, RAZA, POLÍTICA DE IDENTIDADE, CONSUBSTANCIALIDADE DE OPRESIÓNS,

- Aposta pola necesidade de superar a dicotomía teoría- praxe. Consideración desta separación como unha herdanza colonial e eurocéntrica.
- Sobre o concepto de **xénero**:

O concepto de xénero foi acuñado por vez primeira por Robert Stoller na súa obra *Sex and Gender* (1968). O feminismo empregou esta categoría analítica co obxectivo de desnaturalizar aquilo no que consiste ser muller, poñendo de manifesto que "las desigualdades entre los sexos no era una cuestión natura sino social e histórica" (p. 6).

Atopámonos nunha época rexida polo sistema sexo-xénero, o cal Gayle Rubin definiría no ano 1975 como " el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana" (p. 8). A orixe da opresión da muller non sería natural, senón social, na medida en que o "sexo es moldeado por intervención social" (p. 8).

Nos anos 70 os estudos da muller serían substituídos polos estudos de xénero; neste primeiro momento aínda se consideraba que o sexo era algo biolóxico e o xénero a súa construción social. Na actualidade, estase poñendo de cuestionamento que o sexo como tal poida ser considerado natural. E é que se o xénero se considera como unha construción social do sexo, este último teríase asumido tradicionalmente como feito pre-existente e natural. Nicole Claude Mathieu foi das primeiras autoras que, no ano 73, porían de manifesto que a diferenza de sexo non é máis que diferenciación social: o sexo e a sexualidade tamén son unha construción cultural. O xénero antecede ao sexo e non ao revés: é a partir da distinción dos roles masculino/feminino que se configuran os corpos sexuados.

Se ben o xénero é unha categoría importante para o feminismo, presenta limitacións constitutivas e, entre elas, o dar "por hecho que existen dos grupos: hombres

y mujeres, diferentes pero complementados y los asume como grupos homogéneos y descontextualizados" (p. 10).

- Sobre o concepto de **sexualidade**:

A partir dos anos 80, a sexualidade deixou de ser comprendida en termos de prácticas sexuais que respondían as preferencias individuais e privadas do suxeito para ser problematizada como "producto de una institución y un régimen como lo es la heterosexualidad" (p. 11). Así o poñen de manifesto Adrienne Rich e Monique Wittig.

Rich considera que é a heterosexualidade a que permite perpetuar a división sexual do traballo, de tal maneira que sexan as mulleres as que ocupen o rol de empregadas domésticas. A heterosexualidade preséntase para Rich como "una imposición institucionalizada (y yo diría naturalizada) para asegurar el derecho masculino al acceso físico, económico y emocional a las mujeres" (p. 12).

De forma similar, Monique **Wittig** define a heterosexualidade como un réxime político posto a disposición do patriarcado:

La **heterosexualidad como un régimen político** cuya ideología está basada fundamentalmente en la idea de que existe (LA) diferencia sexual que define dos sexos. La diferencia sexual es una formación imaginaria que coloca la naturaleza como causa. Dicha diferencia no existe más que como ideología, pues oculta lo que ocurre en el plano económico, político e ideológico" (p. 12)

- O nacemento da **raza**

Nun primeiro momento o racismo teríase sustentado en explicacións relixiosas (o africano era fillo de Cam, o fillo negado de Noe), pero co desenvolvemento do Iluminismo, a ciencia procurou fundamentos "**obxectivos e neutrais**" para lexitimar o racismo.

Os estudos de racioloxía alegarían que é posible dividir a humanidade en razas, entendidas como "características (genotípicas y fenotípicas) y rasgos físicos que determinaban ciertas características culturales y morales de determinados grupos humanos y por tanto se consideraban biológicas e innatas" (p. 14). Estas razas foron distribuídas nunha **pirámide xerárquica**, que pon en evidencia que o concepto de raza atendeu dende o seu nacemento a un propósito colonial. A idea de raza fundamentárase nun determinismo biolóxico polo cal todas as persoas negras, por exemplo, compartirían

necesariamente en base a un suposto fenotipo e xenotipo similar, as mesmas actitudes e condutas sociais, inferiores as dos brancos.

Hoxe en día recoñécese que a noción de **"raza" non é máis que un significante baleiro**. Entón, a pregunta reside agora en que: "Habiéndose demostrado que las razas no existen como categorías de clasificación humana sino como construcciones imaginarias, como idea, como significantes que contienen una intensión política para justificar desigualdades sociales, política y culturales, ¿debemos de prescindir de la utilización del término "raza"?, ¿Qué significa renunciar a una categoría?" (p. 15).

O certo é que a noción de raza, se ben non é real, resulta moi **influente na constitución da subxectividade e intersubxectividade humana**, polo que a súa **apropiación instrumental** por parte dos grupos marxidados pode ser útil, segundo Curiel, na medida en que deixa constancia de que son vítimas dunha discriminación en base, non á clase nin á cultura, senón á raza, aínda sendo esta un construto social baleiro de contido.

- **Imbricación de opresións:**

A relación entre o xénero, a raza e a clase resulta innegable, tal e como poría de manifesto a primeira declaración pública do Colectivo Río Combahee:

La declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de opresión se eslabonan. La síntesis de estas opresiones crea las condiciones de nuestras vidas. Como Negras vemos el feminismo Negro como el lógico movimiento político para combatir las opresiones simultáneas y múltiples a las que se enfrentan todas las mujeres de color... Una combinada posición antirracista y antisexista nos juntó inicialmente, y mientras nos desarrollábamos políticamente nos dirigimos al heterosexismo y la opresión económica del capitalismo (Combahee River Collective, 1988) (p. 18)

As mulleres latinoamericanas e caribeñas son atravesadas polo que Curiel denominará como **consustancialidade de opresións**. A imbricación entre o racismo e o sexismo ponse de manifesto na súa na violación das mulleres indíxenas na construción da nación mestiza. Prodúcese así unha sexualización da raza e unha racialización da sexualidade.

- **As políticas de identidade, unha ferramenta eficaz?**

A política da identidade pode ser empregada como ferramenta política, como instrumento, pero nunca como fin en si mesmo. Así o pon de manifesto Curiel cando afirma:

Creo que es más importante ser antirracista que ser orgullosamente negra, creo que es más importante ser feminista que reconocernos mujeres, creo que es más importante eliminar el régimen de la heterosexualidad que ser lesbiana, creo que lo importante son proyectos políticos de transformación (p.21).

Epinosa, Yuderkys (2017). "De por qué es necesario un feminismo decolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de la identidad", *Solar*, 12 (1), 141-171

(Disponible en: <http://revistasolar.org/wp-content/uploads/2017/07/9-De-por-qu%C3%A9-es-necesario-un-feminismo-descolonial...Yuderkys-Epinosa-Mi%C3%B1oso.pdf>)

CONCEPTOS CLAVE: FEMINISMO HEXEMÓNICO, UNIDADE NA OPRESIÓN, DECOLONIALIDADE/POSCOLONIALISMO, FEMINISMO DECOLONIAL, SISTEMA MODERNO COLONIAL DE XÉNERO (Lugones), DISMORFISMO SEXUAL/DICOTOMÍA DE XÉNERO, RACISMO DE XÉNERO

- Teses fundadoras do **feminismo hexemónico**:

- Existe una “situación de subordinación, opresión o dominación de “las mujeres” como género (o como sexo), en la historia -lo que algunas interpretan en términos de desigualdad, que se explica por la existencia de un sistema estructural de poder que coloca a los varones al frente del control de las instituciones, la construcción del saber sobre el orden del mundo y de lo que se entiende como ‘capacidad reproductiva de las mujeres’ (p. 143). Estamos ante un patriarcado universal que foi recentemente criticado.
- “La necesidad histórica de aparición del feminismo como movimiento social que aglutina a “las mujeres” (cualquiera que sea nuestra postura respecto de quien cabe en la categoría) y que busca revertir el orden específico de dominación que le es propio” (p. 143).

- Crítica do feminismo decolonial ao feminismo hexemónico: a unidade na opresión por parte das mulleres.

- Diferenza entre **poscolonialidade e decolonialidade**:

Desde la perspectiva decolonial manejada por el grupo modernidad/colonialidad, la cultura está siempre entrelazada a (y no deriva de) los procesos de la economía-política. Al igual que los estudios culturales y poscoloniales, reconocemos la estrecha imbricación entre capitalismo y cultura...Sin embargo, los estudios culturales y poscoloniales han pasado por alto que no es posible entender el capitalismo global sin tener en cuenta el modo como los discursos raciales organizan a la población del

mundo en una división internacional del trabajo que tiene directas implicaciones económicas: las “razas superiores” ocupan las posiciones mejor remuneradas, mientras que las “inferiores” ejercen los trabajos más coercitivos y peor remunerados. Es decir que, al igual que los estudios culturales y poscoloniales, el grupo modernidad/colonialidad reconoce el papel fundamental de las epistemes, pero les otorga un estatuto económico, tal como lo propone el análisis del sistema mundo. Quijano, por ejemplo, hemos demostrado que la dominación y explotación económica del Norte sobre el Sur se funda en una estructura etno-racial de larga duración, constituida desde el siglo XVI por la jerarquía europeo vs no-europeo. Este realmente ha sido el “punto ciego”, tanto del marxismo como de la teoría poscolonial anglosajona... (o. 149).

- Que podemos entender por **feminismo decolonial**:

El feminismo decolonial se trata de un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y la propuesta política del feminismo dado lo que considera su sesgo occidental, blanco y burgués (p. 150).

- **O sistema moderno-colonial de xénero** (María Lugones) como o concepto central do feminismo decolonial.

De acordo con Lugones, non habería unha lectura de xénero do dismorfismo sexual, o cal só daría conta "de la capacidad reproductiva y la sexualidad animal". Hoxe en día cuestiónase que o sexo poida ser entendido sen o xénero, polo que si habería unha construción xenérica, se ben esta diferiría da aplicada en Europa. Non existía en fin para Lugones un patriarcado ancestral pre-colonial (ao contrario que crerían Julieta Paredes ou Rita Segato)

Espinosa, Yuderkys (2017). "Hacia la construcción de la historia de un (des)encuentro. La razón feminista y la agencia antirracista y decolonial en Abya Yala", *Revista Praxis*, 76, 1-14

(Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6447493>)

CONCEPTOS: FEMINISMO AUTÓNOMO, FEMINISMO POPULAR LATINOAMERICANO, FEMINISMO INDÍGENA, FEMINISMO DECOLONIAL, RACISMO DE ESTADO, MATRIZ MODERNA COLONIAL, DISPOSITIVOS DE BRANQUEAMIENTO, MESTIZAJE INTEGRADORA, XÉNERO, RAZÓN FEMINISTA UNIVERSAL(IZADORA)

- Do feminismo ilustrado ao feminismo decolonial

Sinalamento das dificuldades de articulación do movemento das mulleres indíxenas co movemento feminista, ante "la imposibilidad para el feminismo de abandonar su pretensión de producir una verdad universal sobre la presión basada en género y los caminos para revertirla" (p. 27). Isto tamén se debería a que a meirande parte das feministas latinoamericanas eran mulleres brancas e mestizas, urbanas, universitarias e de clase media e alta, o que condicionaría de forma definitiva as técnicas polas que apostarían na loita pola emancipación da muller.

A **oposición a este feminismo herdeiro da ilustración, branco , burgués e universalizador** canalizaríase, primeiramente, **no feminismo popular latinoamericano** (mediados da década dos oitenta); logo, **no feminismo autónomo** en oposición á burocratización da axenda feminista (década dos 90), á par que paralelamente se comeza a esbozar os primeiros pasos cara á construción dun **feminismo indíxena** (levantamento do EZLN) e xa finalmente dun **feminismo decolonial** (a raíz do concepto acuñado por María Lugones nos 2000 de colonialidade de xénero). Estas correntes consideran que o feminismo latinoamericano non pode afirmarse como un mero receptor, senón tamén debe ser produtor de coñecemento, algo que lle foi negado debido como consecuencia da colonialidade de: "la condición de países satélite del colonialismo europeo y, posteriormente, norteamericano nos define como países receptores de conocimiento y no productores" p. (29).

- **Influencias do feminismo decolonial**

A influencia das feministas negras, chicanas e de color dos EEUU resultaría fundamental para a configuración dun feminismo decolonial en Latinoamérica que aínda se atopa emerxendo ante a incipiente conciencia de que as mulleres negras e chicanas dende a súa experiencia nos EUA non poden falar por elas. E é que, ao fin e ao cabo, os modelos de **racismo estatais** (termo de Antonio Gimaraes) son distintos en América do norte e América do Sur: En EEUU a segregación racial tan explícita provocaría o emerxer temperán de loitas antirracistas. En cambio, o racismo en América Latina sería un **racismo "asimilacionista"**, vinculada á **estratexia da mestizaxe**.

Debido a estas circunstancias históricas distintas, o movemento antirracista en EEUU (así como en Sudáfrica) sería moito máis notable que en América Latina por mor das experiencias da segregación e do *apartheid*, permitindo a temperá aparición dun **feminismo subalterno**. Este foi liderado por mulleres racializadas que puxeron de manifesto como é que a raza xoga un papel fundamental para o capitalismo e permite, á vez, comprender a experiencia dunha gran cantidade de mulleres que foran minorizadas polo feminismo branco.

En cambio, en América Latina a emerxencia dun feminismo latinoamericano que non sexa mera copia e calco do feminismo ilustrado europeo, senón que parta da realidade latinoamericana e da situación de racismo que oprime a gran parte das mulleres latinoamericanas, resultou máis ben tardía.

O colonialismo non é a experiencia central das mulleres negras de EEUU. Polo tanto, aínda sen menosprezar a enorme influencia que o feminismo decolonial recibiu do feminismo de cor, é o momento de que o feminismo decolonial continúe o seu propio camiño dende as experiencias concretas da colonialidade de poder, do ser e do saber. Unha análise profunda da colonialidade ou, máis concretamente, da "colonialidade de xénero" é quizais a principal achega que as feministas latinoamericanas poden facer para contribuír a forxar un feminismo que inclúa a experiencia de todas as mulleres.

- **A problemática da categoría de xénero**

O problema que xurde de recoñecer a **pluriversidade de opresións** das mulleres do mundo é o de repensar a categoría de xénero: se todas as mulleres vivimos opresións distintas, como pensar nunha "opresión común de las mujeres por el hecho de ser mujeres" (p. 35).

- **Unha crítica á razón feminista universal:**

Sostengo que hay una **razón feminista universal**, que consiste en una serie de principios sobre los que nos hemos asentado las feministas de todos los tiempos y de las más diversas corrientes contemporáneas, tanto en Estados Unidos como en Europa y en América Latina, Asia o África. Esta razón se ha caracterizado por su **compromiso con la modernidad** y, por consiguiente, con su cara oculta: **la colonialidad**. Acogiéndome a la caracterización desarrollada por Mario Blaser, digo que hay al menos tres cuestiones que son sustantivas al mito moderno y que el programa feminista reproduce: “la gran separación entre naturaleza y cultura, la diferencia colonial entre modernos y no-modernos, y una temporalidad lineal unidireccional que discurre desde el pasado hacia el futuro” (Blaser, 013, p. 24)" (p. 35)

A comunidade, que o feminismo ilustrado lle presenta as mulleres indíxenas como un **"inimigo interno"** (p. 36) resulta para estas mulleres como fundamental na súa loita polos seus dereitos. Así o faría ver Julia Ramos, dirixente aymara da Confederación Bartolina Sisa de Bolivia cando deu en afirmar “no me salvo sola”: para as indíxenas a reivindicación feminista é máis que un nome, significa a conquista dunha serie de dereitos que saben non poderán ser conseguidos soas nin só elas deberán gozar : dereitos como a educación, a soberanía alimentaria fronte á industrialización, a protección das súas tradicións, etc.

Espinosa Miñoso, Yuderkis (2019). "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional", *Revista venezolana de estudios de la mujer*, 14 (33).

(Disponible: <https://www.bibliotecafragmentada.org/wpcontent/uploads/2014/03/EspinosaYuderkis-ETNOCENTRISMO-Y-COLONIALIDAD-EN-LOSFEMINISMOSLATINOAMERICANOS-COMPLICIDADES-Y-CONSOLIDACION-DELAS-HEGEMONIAS-FEMINISTAS-EN-EL-ESPACIO-TRANSNACIONAL.pdf>)

CONCEPTOS: COLONIALISMO DISCURSIVO, SUBALTERNAS, FEMINISMO HEXEMÓNICO, FEMINISMO TRANSNACIONAL, FEMINISMO INSTITUCIONALIZADO/AUTÓNOMO, VIOLENCIA EPISTÉMICA

- **Sobre o colonialismo discursivo no feminismo hexemónico:**

O **feminismo hexemónico** constitúe unha expresión do **colonialismo discursivo e colonialidade de saber**. Mohanty fala da **colonización discursiva** para facer referencia a "aquella práctica académica del feminismo occidental sobre las mujeres del tercer mundo que tiene repercusiones en sus vidas y luchas" (p. 42). Pero esta colonización discursiva non é exercida só dende as feministas do norte sobre as mulleres do Sur, senón tamén dende as feministas hexemónicas do Sur, feministas que asumen as súas culturas de clase media como norma e codifican as historias e culturas da clase traballadora como o Outro. É así como as feministas do Sur (feministas académicas), co fin de protexer os seus intereses de clase, raza, sexualidade, xénero, etc. participaron na colonización discursiva das mulleres do terceiro mundo e das súas loitas, en complicidade cos feminismos hexemónicos do Norte. Pode que as feministas do Sur de clase media e brancas e/ou mestizas nalgúns casos falasen daquelas outras precarizadas, campesiñas, analfabetas, indíxenas, etc. pero o certo é que **"aunque las feministas "comprometidas" del Sur y del Norte "hablen por ella"....ella definitivamente no está ahí"..**

Até os anos 90, tentouse pensar a realidade das mulleres latinoamericanas con conceptos importados, en moitos casos sen nin sequera intentar aterrizalos no corpo das mulleres racializadas, senón apostando por unha trasposición directa. A súa consecuencia directa sería a notable falta de consideración e cara ás experiencias de gran parte das mulleres latinoamericanas. O feminismo latinoamericano, por tanto, canto menos nas súas orixes, contribuiría a perpetuar o proxecto colonialista en América Latina.

- **Aposta por unha reconstrución da teoría feminista dende o *locus* de enunciación latinoamericano.** Só así se poderá avanzar cara a un verdadeiro feminismo transnacional non colonizador.

- **Conclusión:**

A colonización discursiva por medio da cal se encriptan as experiencias das mulleres do Sur non é exercida só polas mulleres do Norte, senón que tamén se reproduce por medio do colonialismo interno propio das feministas hexemónicas do Sur. Unhas e outras son partícipes dunha violencia epistémica da que son vítimas 3/4 partes das mulleres do mundo. Se as feministas latinoamericanas hexemónicas son as Outras (das feministas europeas e norteamericanas), as mulleres do Sur son as outras das Outras coas que as feministas da Academia afirman unha continuidade mais, ao mesmo tempo, manteñen o privilexio colonial.

Gargallo, Francesca (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.

(Disponible en: <https://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-vala-ene20141.pdf>).

PALABRAS CLAVE: FEMINISMO, XENEALOXÍA DO FEMINISMO, REFUNCIONALIZACIÓN DO PATRIARCADO, ENTRONQUE PATRIARCAL, COLONIALIDADE DO SER, DESHUMANIZACIÓN DO INDÍXENA, MODERNIDADE, COLONIALISMO INTERNO, RESISTENCIA/RE(EXISTENCIA), FEMINIZACIÓN DO INDIO, FEMINISMO HEXEMÓNICO, COLONIALIDADE, COMUNIDADE, ESENCIALISMO, DESCOLONIZACIÓN DO FEMINISMO, ENTRONQUE PATRIARCAL, XENEALOXÍA DO FEMINISMO

TEMA: É posible falar da existencia dun feminismo non occidental, i.e., dun feminismo que non sexa herdeiro da Ilustración? É a Ilustración o punto de partida das loitas feministas? Esta é a preocupación que recorre a obra de Gargallo:.

- **Definición do feminismo por Julieta Paredes** (feminista comunitaria aymara): "Toda acción organizada por las mujeres indígenas en beneficio de una buena vida para todas las mujeres, se traduce al castellano como feminismo" (p 21).
- **Crítica á herdanza do feminismo académico do racionalismo occidental e do universalismo de pensamento, definindo** " qué es propio de todas las mujeres, qué subyace a toda su configuración social, historia, sexualidad, así como cuáles son los fines de todas sus investigaciones y sus acciones sociales. En otras palabras, el feminismo académico sufre de la misma perspectiva universalista de sus saberes que caracteriza las ideas hegemónicas, que son intrínsecamente capitalistas, veneran la dependencia de los trabajadores de las relaciones monetarias y desprecian la naturaleza, el animismo, las relaciones comunitarias,
- Necesidade de **descolonizar o feminismo** e o suxeito do feminismo: se a opresión patriarcal é universal e se estende de forma diversa e múltiple ao largo e longo do globo, tamén así as resistencias: "la violencia patriarcal no despierta sólo depresión, sino también una rebeldía contestaria en las mujeres "(p. 121). O problema do

feminismo viría dado polo non recoñecemento das diferentes formas de opresión que adquire o patriarcado e a lexitimidade das resistencias diversas que se adoptan como contraparte. As mulleres indíxenas foron percibidas como "pasivas" ante a opresión, como obxectos de estudo, pero nunca como axentes creadoras de historia cunhas ideas de liberación propias que non necesariamente coinciden coa liberación proposta dende Occidente.

- **Sobre a existencia dun patriarcado pre-intrusión colonial:** Algunhas autoras (véxase Julieta Paredes, María Galindo, Adriana Guzmán ou Lorena Cabnal) consideran que o patriarcado propio de Abya Yala, a partir da colonización, só pode ser comprendido tendo en conta o ENTRONQUE PATRIARCAL que se produciría entre os patriarcados ancestrais e o patriarcado europeo. Consideran así que se produce unha refuncionalización das relacións de xénero a partir da conquista. Outras, como Karina Ochoa ou María Lugones cuestionan que se poida falar de patriarcado en *Abya Yala* antes da conquista.
- Sobre a xeneoloxía do feminismo: É o fmeinismo un fenómeno europeo que dende o continente se espallou polo resto do mundo ou, non obstante, a súa historia debe tamén ser rastrada dende outras sociedades?

La historia de las mujeres indígenas es todavía menos reconocida. Hoy algunos de sus nombres, como el de Gaytana, la cacica nasa que enfrentó militarmente la invasión española en el Cauca en el siglo XVI, o como el de Dolores Caguango, la dirigente kichwa que llamó a la organización de los pueblos indígenas del Ecuador a principios del siglo XX, son rescatados y reivindicados por aquellas mujeres que, siendo dirigentes populares, reclaman en sus cabildos y organizaciones el derecho a una mayor participación y reconocimiento. Estas dirigentes actúan de forma parecida a las feministas de las décadas de 1960 y 1970 cuando al tomarse la calle y al concederse la palabra, el reconocimiento y la confianza una a la otra, buscaron antepasadas invisibilizadas por la historiografía oficial, identificando los personajes con que reivindicar el protagonismo femenino.

Hernández Morales, Iris (2020). "Colonialismo, capitalismo y patriarcado en la historia y los feminismos de Abya Yala", *Revista Estudios Psicosociales Latinoamericanos*, 3 (1), 29-47.

(Disponible en: <https://journalusco.edu.co/index.php/repl/article/view/2545>).

PALABRAS CLAVE: COLONIALISMO, COLONIALIDADE, ZONA VISIBLE/INVISIBLE, PATRIARCADO, PATRIARCADO ORIXINARIO/ANCESTRAL, ENTRONQUE DE PATRIARCADOS/REFUNCIONALIZACIÓN DO PATRIARCADO ANCESTRAL

A triloxía colonialismo, capitalismo e patriarcado actúa conxuntamente como unha matriz de dominación que divide o mundo e a realidade en zonas visibles e en zonas non visibles. Se as zonas visibles estarían constituídas polas prácticas e individuos que se adecúan á monocultura do saber e do poder occidental, as zonas non visibles serían aquelas integradas por aqueles que opoñen a súa resistencia a deixarse asimilar polo imaxinario moderno-colonial.

Análise dos tres eixos de opresión:

- **COLONIALISMO:** "dominación de un territorio a través de su ocupación efectiva" (p. 32). Se ben o colonialismo hoxe en día xa non está presente como dominio administrativo-territorial, a súa perspectiva cultural sobrevive no que Aníbal Quijano daría en denominar como "colonialidade", entendida como "la reactualización de la colonia en nuestro hoy (...) por la sobrevivencia de la perspectiva cultural representada por el colonialismo" (p. 32). Algúns autores denominarían a esta actualización do colonialismo histórico como "colonialismo interno" ou "colonialismo realmente existente" que, como apunta Boaventura de Sousa Santos, en ocasións pode ser tan violento como o colonialismo histórico. (p. 33).
- **CAPITALISMO:** De acordo con Quijano, o capitalismo constitúe "el modelo de productividad que se impuso en la conquista latinoamericana y que se hizo mundial a partir de este momento" (p. 33). A imposición do sistema capitalista modificaría a relación coa terra e coa natureza que os pobos orixinais albergaban, considerando que calquera defensa do territorio ou das formas comunais agrarias era unha defensa retrógrada, propia dos campesiños "atrasados"

e apegados á "tradición" (cfr.: páx. 34). Se ben algunhas propostas anticapitalistas atacarían a zona visible do capitalismo, deixarían intacta a zona invisible. Por exemplo, dende o marxismo, avógase pola liberación do proletariado mais, non obstante, a zona invisible do capitalismo (i.e. a violencia aos pobos indíxenas, o extractivismo das súas terras, etc.) fica intacta. Esta tese resulta análoga á proposta de Lugones na diferenciación dun lado claro e un lado escuro do xénero, ou de Dussel e a súa formulación dun lado escuro da Modernidade, i.e., a colonialidade. Neste sentido, o marxismo só operaría cos termos que o capitalismo deixa a vista, da mesma maneira que a posmodernidade faría o propio coa modernidade ou o feminismo coa construción de xénero (ignorando o lado oculto: a realidade colonial de Abya Yala).

- PATRIARCADO, entendido como "un tipo de organización social en donde el varón posee el privilegio de tomar decisiones" (p. 36). Gerda Lerer (1986), defíneo como "la expresión e institucionalización dl dominio masculino sobre las mujeres, lxs niñxs de la fmailia y la ampliación de ese dominio a la sociedad en general" (páx. 36).

- **Reflexións feministas sobre a existencia dun patriarcado orixinario.**

Ao respecto da existencia dun patriarcado precolombino anterior á intrusión colonial, son dúas as posibles respostas a adoptar: "una es la que declara la existencia de un patriarcado original ancestral que al ser penetrado por el patriarcado eurocéntrico se fortalece; la otra plantea la no existencia del mismo antes de la llegada del conquistador" (p. 37). **En calquera caso, se nalgo coinciden estas autoras é que "el patriarcado conquistador propició y/o fortaleció la violencia contra las mujeres en los términos que actualmente identificamos"** (p. 38).

- **SOBRE A EXISTENCIA DUN PATRIARCADO ORIGINARIO/ANCESTRAL (postura de Lorena Cabnal, Paredes, etc.), definido como** "un sistema milenario estructural que oprime a mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos" (páx. 38). Rita Segato alegará que a conquista non tería sio posible sen a existencia dun patriarcado de baixa intensidade (p. 38).

- **ENTRONQUE DE PATRIARCADOS (SEGATO)/
REFUNCIONALIZACIÓN DO PATRIARCADO ORIXINARIO
(LORENA CABNAL).**

Lugones, María (2008). “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.

(Disponible en: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>)

CONCEPTOS: INTERSECCIONALIDADE/FUSIÓN, COLONIALIDADE DE XÉNERO, MODERNIDADE, COLONIALIDADE/COLONIALISMO, CAPITALISMO, SISTEMA XÉNERO COLONIAL, DESNATURALIZACIÓN DO SEXO/DISMORFISMO SEXUAL

O feminismo decolonial forma parte dos feminismos-outros, presentados como “los análisis críticos del feminismo hegemónico (..) por ignorar la interseccionalidad de raza/clase/sexualidad/género (p. 73).

Por que a importancia da **interseccionalidade**? “Investigo la intersección de raza, clase, género y sexualidad para entender la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color: mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de la **colonialidad del género**; mujeres que han creado análisis críticos del feminismo hegemónico precisamente por ignorar la interseccionalidad de raza/clase/sexualidad/género. (p. 75).

Entre as influencias do feminismo decolonial destacan a teoría da interseccionalidade e o concepto de colonialidade de poder de Quijano. Por medio deles, Lugones chega a formular o sistema moderno-colonial de xénero, por medio do cal dará conta do entrelazamento na produción da raza e do xénero.

A) Quijano e a colonialidade de poder.

Quijano entiende que el poder está estructurado en relaciones de dominación, explotación, y conflicto entre actores sociales que se disputan el control de “los cuatro ámbitos básicos de la existencia humana: sexo, trabajo, autoridad colectiva y subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y productos (p. 78).

Lugones criticará a Quijano por entender o sexo como algo natural anterior á colonización que se viu modificado coa intrusión colonial. Para Lugones, sexo e xénero son produtos coloniais. Denuncia así na obra de Quijano a naturalización do xénero ao que entende como “sexo”, asumindo o dimorfismo sexual, a heterosexualidade e a

distribución patriarcal do poder de forma natural. Apela Lugones á necesidade de desnaturalizar o sexo.

Todavía se asume que el sexo es binario y fácilmente determinable a través de un análisis de factores biológicos. A pesar que estudios médicos y antropológicos sostienen lo contrario, la sociedad presupone un paradigma sexual binario sin ambigüidades en el cual todos los individuos pueden clasificarse prolijamente ya sea como masculinos o femeninos (...). Con frecuencia, los individuos intersexuales son convertidos, quirúrgica y hormonalmente, en machos o hembra (...). El **dismorfismo sexual** ha sido una característica importante de lo que llamo “el lado claro/visible” del sistema de género moderno/colonial” (p. 85).

Na súa afirmación de que non é o xénero o que se constrúe sobre o sexo, senón que é o xénero o que penetra no xénero para a súa constitución, Lugones apelará á investigación de Oyéronké Oyewùmi, segundo a que “el género no era un principio organizador en la sociedad Yoruba antes de la colonización Occidental” (p. 87). En todo caso, de poder falar de organización xenérica, esta non sería tan relevante como na actualidade, nin tampouco xerárquica. Isto permítelle a Lugones concluír que: **“La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género -ambos son ficciones poderosas que se constrúen simultáneamente”** (p. 94).

Quijano teoriza como se organizan as relacións de xénero en torno á colonialidade de poder do xeito que segue:

(1) En todo el mundo colonial, las normas y los patrones formal-ideales de comportamiento sexual de los géneros y en consecuencia los patrones de organización familiar de los «europeos» fueron directamente fundados en la clasificación «racial»: la libertad sexual de los varones y la fidelidad de las mujeres fue, en todo el mundo eurocentrado, la contrapartida del «libre»—esto es, no pagado como en la prostitución, más antigua en la historia— acceso sexual de los varones «blancos» a las mujeres «negras» e «indias», en América, «negras» en el África, y de los otros «colores» en el resto del mundo sometido.

(2) En Europa, en cambio, fue la prostitución de las mujeres la contrapartida del patrón de familia burguesa.

(3) La unidad e integración familiar, impuestas como ejes del patrón de familia burguesa del mundo eurocentrado, fue la contrapartida de la continuada desintegración de las unidades de parentesco padres-hijos en las «razas» no-«blancas», apropiables y distribuibles no sólo como mercancías, sino directamente como «animales». En particular, entre los esclavos «negros», ya que sobre ellos esa forma de dominación fue más explícita, inmediata y prolongada.

(4) La característica hipocresía subyacente a las normas y valores formal-ideales de la familia burguesa, no es, desde entonces, ajena a la colonialidad del poder.

En definitiva, a crítica a Quijano ven dada por considerar ao sexo como natural e ao xénero fundamentado no sexo ou, mais concretamente, na disputa polo control sexual: " Quijano parece dar por sentado que la disputa por el control del sexo es una disputa entre hombres, sostenida alrededor del control, por parte de los hombres, sobre recursos que son pensados como femeninos. Los hombres tampoco no parecen ser entendidos como «recursos» en los encuentros sexuales. Y no parece, tampoco, que las mujeres disputen ningún control sobre el acceso sexual. Las diferencias se piensan en los mismos términos con los que la sociedad lee la biología reproductiva." (p. 84).

Aínda a día de hoxe, o sexo é considerado como biolóxico e binario, sen cabida para as persoas intersexuais que constituirían un 4% das persoas do mundo, as cales "cuentan con algunos indicadores biológicos tradicionalmente asociados con los machos y con algunos indicadores biológicos tradicionalmente asociados con las hembras. La manera en que la ley define los términos masculino, femenino y sexo tendrá un impacto profundo en estos individuos (cfr.: p. 84).

Non obstante, a bioloxía actual estaría desvelando que a asociación dun individuo co sexo masculino ou co sexo feminino (a clasificación como macho/femia) resulta socialmente construída, en especial pola presenza ou ausencia de ovarios. Ponse así de manifesto como o importante papel que nas sociedades occidentais se lle outorgaría á repordución sería decisivo á hora de presentar un sexo como biolóxico: "La presencia o ausencia de ovarios fue el criterio más definitorio respecto al sexo (Greenberg, 2002:113) (páx. 85), se ben habería outros moitos indicadores. En definitiva, habería moitos indicadores polo que unha persoa podería ser considerada masculina ou feminina e, non obstante, a sociedade quédase unica e exclusivamente co órgano reprodutor para determinar se unha persoa é macho ou femia. En palabras de Greenberg:

Infantes XY con penes «inadecuados» deben ser convertidos en niñas porque la sociedad cree que la esencia de la virilidad es la habilidad de penetrar una vagina y orinar de pie. Sin embargo, infantes XX con penes «adecuados», serán asignados sexo femenino porque la sociedad, y muchos miembros de la comunidad médica, creen que, para la esencia de ser mujer, reviste mayor importancia la habilidad de tener hijos que la habilidad de participar en un intercambio sexual satisfactorio (Greenberg, 2002:114)" (p. 85).

Vese así como o pene e a capacidade de reproducirse son os dous criterios que máis se teñen en conta para asignarlle a unha persoa o seu sexo. Lugones cuestiona que esta bioloxización do sexual estivese presente en Abya Yala: diferenciábase entre o

masculino e o feminino pero non en virtude da presenza de pene ou da capacidade de reproducirse, senón que era unha dualidade, entre outras, coas que se clasificaba a totalidade do real e que lle era atribuída aos individuos, non en virtude dos seus órganos reprodutores, senón en virtude da totalidade do seu corpo, o cal era entendido como parte da súa identidade. Non habería, xa que logo, diferenciación entre o sexo e o xénero porque entendían ao ser humano como un continuum interior e exterior.

B) Os feminismos críticos e a interseccionalidade

Lugones reconece o valor da interseccionalidade, mais tamén as súas limitacións: a intersección presenta un baleiro que evidencia a necesidade de abandonar este concepto en prol do de fusión.

- Conclusión:

Para Lugones o xénero é colonial en tanto foi imposto nas colonias como un mecanismo de dominación e de garante da reprodución do capital. De acordo con Lugones, as mulleres indíxenas só foron recoñecidas como tal en tanto sexuada, é dicir, en tanto capacitadas para reproducir a man de obra. No momento no que era necesario reproducir a man de obra indíxena tras o xenocidio das primeiras décadas: “las hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de «mujer» como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global”.

Leyva Solano, Xochitl e Icaza, Rosalva (2019). *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*, México: CLACSO:

(Disponible

en: [https://radiozapatista.org/wp-](https://radiozapatista.org/wp-content/uploads/2019/12/En_tiempos_de_muerte-cuerpos_rebeldias_resistencias.pdf)

[content/uploads/2019/12/En_tiempos_de_muerte-cuerpos_rebeldias_resistencias.pdf](https://radiozapatista.org/wp-content/uploads/2019/12/En_tiempos_de_muerte-cuerpos_rebeldias_resistencias.pdf))

1. Icaza, Rosalva. "Sentipensar los cuerpos cruzados por la diferencia colonial"

- PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN: Como se constitúe o xénero nos corpos das mulleres en territorios colonializados? Son todos os corpos pensados dende a categoría de xénero?
- Hipótese de María Lugones: de entender o xénero como socialmente construído, é posible afirmar que houbo un tempo no cal non existía esta clasificación social. Para Lugones, o momento no que o xénero comeza a estruturar a sociedade latinoamericana sitúase na colonización:

En este sentido, Lugones piensa el género como un mecanismo de dominación colonial sobre los cuerpos racializados no-occidentales. Y es en este sentido que Lugones nos ayuda a comprender el momento histórico en el cual este sistema específico (sexo/género) deviene en una forma de subyugación, en un mecanismo concreto de transformación y gobierno de toda forma de vida a través del control de los cuerpos y las subjetividades de las personas que habían sido colonizadas (p 32).

- Hipótese das feministas comunitarias: Fronte á proposta de Lugones -de acordo coa cal o xénero é unha categoría colonial- autoras como Julieta Paredes ou Lorena Cabnal consideran que o patriarcado e o sistema sexo-xénero rexían as comunidades indíxenas de forma previa á irrupción colonial, o cal entroncaría co patriarcado colonial, dando lugar a un entronque de patriarcados. En calquera caso, cando falamos dun patriarcado ancestral, non podemos pensar que a relación masculino/femenino era similar á actual.
- Dúas cuestións a resolver:
 - a) Existía o patriarcado e a división sexo-xénero nas sociedades anteriores á colonización?

b) A irrupción colonial e á exportación do sistema sexo-xénero europeo faríase como unha trasposición directa (en analoxía co sistema europeo) ou sería posto ao servizo da deshumanización dos indíxenas? E, de ser así, como se iría modificando a raíz de que se comezou a recoñecer a súa humanidade? As respostas tan só se poden efectuar, non dende un coñecemento abstracto e desencarnado, senón dende o corpo, dende un **coñecemento situado** (Donna Haraway, cf. p. 38)

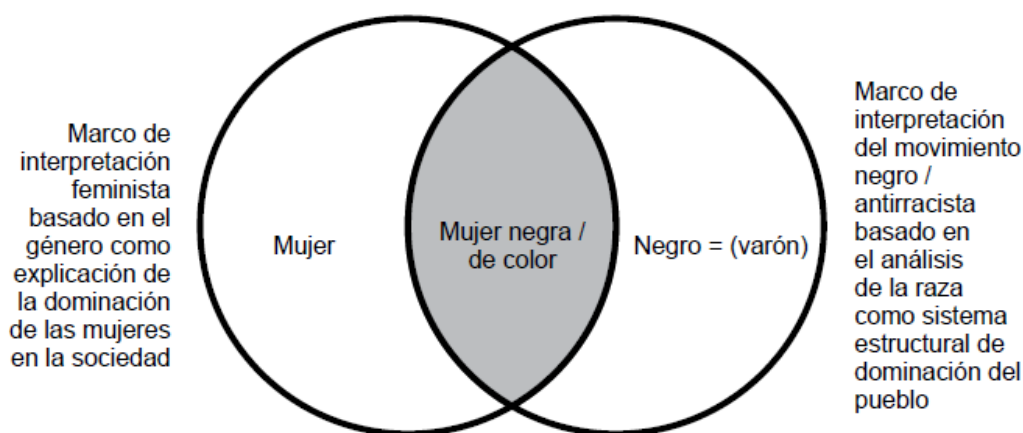
2. Espinosa Miñoso, Yuderkys. “Superando el análisis fragmentado de la dominación: una revisión feminista decolonial de la perspectiva de la interseccionalidad”.

Tese: Necesidade repensar a **razón feminista** e abandonar o xénero como categoría fundamental da súa análise (cfr.: p. 273). Para isto, recurrirá á noción de co-constitución de opresión, acuñada por María Lugones como superación da proposta da interseccionalidade.

Aposta pola superación do tratamento compartimentado da opresión, a cal sería protagonizada polas feministas negras dende varias conceptualizacións de como é que os disitntos vectores da opresión actúan conxuntamente: "eslabonamento", "simultaneidade", "entrelazamento", "matriz de opresión", "co-constitución", etc.

- Definición da **interseccionalidade** por Crenshaw:

La interseccionalidad es una conceptualización del problema que busca capturarlas consecuencias estructurales y dinámicas de la interacción de dos o más ejes de subordinación. Trata la forma por la cual el racismo, el patriarcado, la opresión de clase u otros sistemas de opresión crean desigualdades básicas que estructuran las posiciones relativas de las mujeres, las razas, las clases, las etnias y otros (Crenshaw 2002: 177) (p. 286).



- Insuficiencia da interseccionalidade (crítica de María Lugones): raza e xénero non son dúas categorías separadas que coinciden na "muller negra", senón que se constitúen mutuamente no corpo da muller negra. Non existen independentemente: racismo e sexismo (+ capitalismo, capacitismo, etc.) non son sistemas de opresión que se poidan valer por si mesmos, senón que se entroncan, se constitúen e se reforzan mutuamente.

Estas relacións sociais (racistas, sexistas) funcionan como unha matriz de poder que cristalizan no suxeito oprimido como algo máis que unha suma, como unha nova substancia (a muller negra non é muller e negra, senón que a súa negritude depende da súa "feminidade" e á inversa).

3. Cumes, Aura: "Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojos en las sociedades que nos dan forma"

- Definición de **patriarcado**:

El patriarcado ha sido definido como un sistema de dominio en el que, mediante un conjunto de relaciones sociales, los hombres asumen y les es otorgado el control político, económico, cultural y moral de una sociedad. En este sistema, los hombres se benefician de la dominación sobre las mujeres al acceder con privilegios a la autoridad, los bienes, los recursos y los servicios producidos (Palencia 1999) (p. 297).

- Hipóteses sobre a existencia dun patriarcado nas sociedades precolombinas:

a) María Lugones e algunhas mulleres maias indíxenas cuestionaron que nas súas sociedades se poida falar de patriarcado, entendendo que patriarcado e xénero son nocións occidentais non aplicables ás comunidades indíxenas precolombinas,

cuxa cosmovisión se rexería polos principios de **dualidade, complementariedade e equilibrio** entre homes e mulleres.

b) Rita Segato: Diferindo da hipótese da inexistencia dun patriarcado anterior á colonización, Rita Segato considera que nas sociedades indíxenas de Abya Yala existía un **patriarcado de baixa intensidade**, que se observa nos **mitos de orixe** (similares ao relato bíblico adánico) nos cales a muller é subordinada. **A intrusión colonial suporía o paso do patriarcado de baixa intensidade a un patriarcado de alta intensidade.**

Este tránsito, de acordo ás feministas comunitarias, tería lugar por mor do **entronque patriarcal** entre o patriarcado precolonial e occidental grazas á alianza entre os homes colonizadores e os orixinarios.

En calquera caso, todas as posturas coinciden en que o patriarcado non é unha estrutura ahistórica e inmutable, senón que se adapta aos distintos contextos temporais, xeopolíticos e sociais. Así o pon de manifesto Silvia Federici no seu recorrido polo desenvolvemento do patriarcado occidental, o cal vive un punto de inflexión entre os séculos XV e XVI, dando lugar á **caza de bruxas** como condición necesaria para a acumulación orixinal capitalista. Este proxecto de historificación do patriarcado debe ser tamén elaborado nas sociedades latinoamericanas.

Aura Cumes, para establecer cal das dúas hipóteses sería a máis axeitada, recorre ao mesmo instrumento de estudo empregado por Segato: os mitos de orixe. Estuda así o mito de orixe da sociedade maia, inscrito no relato Popol Wug: fronte ao relato adánico, de acordo ao mito de orixe que presenta o Popol Wug, mulleres e homes serían pensadas por varias parellas de deidades, que combinan as enerxías das diferentes forzas: home e muller, ceo e terra, nai e pai, etc. Maniféstase así a importancia dos pares interrelacionados e complementarios, da dualidade presente na cosmovisión maia. O mito continúa do xeito que segue:

Estas parejas hicieron cuatro intentos de crear a la gente y es finalmente en el cuarto cuando quedan satisfechas. La primera gente creada fueron animales, pero en vista de que no pudieron desarrollar el lenguaje para comunicarse con las deidades, les fue dicho que su habitación sería en los bosques, en los barrancos y en los cerros. En el segundo intento, se hizo la gente de barro, pero sólo a una, sin mencionar si fue hombre o mujer. Pero esta persona no pudo sostenerse por sí misma, no pudo hablar; entonces las deidades la destruyeron. En el tercer intento, las deidades dispusieron dejar la creación en manos de Xpiyakok e Xmukane, también

llamados deidad del amanecer, deidad del anochecer, abuela del sol, abuela de la claridad, dos veces concebidora, dos veces engendrador. Xpiyakok e Xmukane, simbolizados generalmente como hombre y mujer, forman seres de madera que hablaron, se multiplicaron, tuvieron hijas e hijos, y vivieron por largo tiempo, pero fueron destruidos porque no tenían pensamiento, no tenían corazón y tuvieron un comportamiento arrogante con todo lo que les rodeaba. En el cuarto intento fueron convocados de nuevo Xpiyakok e Xmukane, pero Xpiyakok desaparece de la escena y queda Xmukane, representada como deidad ixoq' (mujer), quien crea a los seres de maíz. Nueve molidas dio Xmukane a las mazorcas amarillas y a las mazorcas blancas. De allí surgieron los cuatro primeros hombres. Posteriormente Xmukane, mediante el mismo procedimiento, creó a las cuatro primeras mujeres, quienes serían las parejas de los primeros hombres. Hombres y mujeres han sido creados y formados de la misma manera y con el mismo material: mazorcas blancas y amarillas. A diferencia de lo planteado en el relato cristiano, las mujeres no nacen de los hombres, tienen una existencia independiente. Ambos géneros fueron creados con la idea de complementarse mutuamente" (p. 301).

A conclusión de Cumes é que, de acordo co relato, a orixe da humanidade non se atoparía na unidade dun Deus, senón na dualidade dunha deusa-deus. Cuestiona así a tese de Rita Segato acerca de que o relato de orixe do pobo maia sexa patriarcal, aínda que apunta tamén á necesidade de analizar en profundo este relato, onde se atopan elementos heteronormativos que ben poderían ser considerados como patriarcais.

- Análise das características do patriarcado occidental:
 - **Diferenciación entre a esfera privada/pública**, sendo esta última onde se produce a humanización (onde o home é recoñecido como cidadán). Nas sociedades maias se ben existía esta dicotomía, o ámbito doméstico era valorado como espazo de vida e tamén un espazo político.
 - **Desnaturalización do home**: dualismo ser humano/natureza. Control da natureza e control das mulleres (identificadas con aquela). Para os indíxenas, o ser humano non é máis que un punto na rede que tece o universo do que todos formamos parte de forma interdependente
- Cales foron os cambios que a colonización supuxo para as mulleres indíxenas colonizadas? (cf. p. 305).
 - a) **Privación da propiedade sobre os seus bens e vidas** (subordinación á tutela do varón)
 - b) **Exclusión da esfera política**: os pobos indíxenas pasan a estar representados polos varóns (pacto sexual entre colonizadores e colonizados: "a pesar de que homes y

mujeres indígenas fueron sometidos, los hombres, con el paso del tiempo, explotaron su ventaja de poder sobre las mujeres de forma similar a como lo hicieron los ladinos y los mestizos sobre los "indios" (p. 305).

c) **desvalorización do seu traballo**

d) **privación dos seus coñecementos e espiritualidade, criminalizadas como bruxas.**

e) **redución ao traballo doméstico e reprodutivo para garantir a vida dos colonizadores e tamén foron esixidas a realizar traballos produtivos masculinos.**

A construción do xénero das mulleres indíxenas foi polivalente: podían ser explotadas como se foran homes (como se non tiveran xénero) mais ao mesmo tempo ser reducidas a súa condición feminina se se precisaba da reprodución da linaxe crioula ou mestiza. Por contrapartida, as mulleres crioulas e mestizas foron relegadas unicamente como amas de casa, en moitas ocasións como "xefas" ou "amas" das indíxenas que traballaban para elas. Segundo Breny Mendoza, sería nas terras colonizadas onde as mulleres españolas recuperarían parte da humanidade que perderían durante a queima de bruxas en Europa (cfr.: p. 306).

Houbese ou non patriarcado pre-intrusión colonial (o que requiriría dun exhaustivo análise histórico, de acordo coa autora), o certo é que o patriarcado que se instaura coa colonización é un patriarcado que responde á lóxica específica occidental e colonizadora, tendo como eixo non ao varón indíxena, senón ao **home branco propietario (p. 307)**.

Para Aura Cumes non hai entronque de patriarcados (como si o había para Segato ou para as feministas comunitarias), senón que o patriarcado colonial-occidental destrúe por completo as formas de vida dos indíxenas, imponendo a súa propia por medio dun dobre pacto patriarcal e colonial.

Lugones, María (2011). "Hacia un feminismo decolonial", *La manzana de la discordia*, 6 (2), 105-119

(Disponible en : <https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/handle/10893/3498>)

- Algúns supostos previos:

a) a **deshumanización dos colonizados** coa irrupción colonial en Abya Yala: "Los colonizados fueron definidos desde el primer momento de la colonización como no-humanos, cuya animalidad les impedía ser vistos como hombres y mujeres, aun considerando a las mujeres blancas como no-hombres" (p. 105).

b) A dominación de xénero é unha opresión racializada e capitalista (**colonialidade de xénero**) que tan só poderá ser subvertida dende un **feminismo decolonial**.

c) A imposición da categoría de xénero como ordenación social implica cambios en cuestións de ecoloxía, economía, goberno, espiritualidade, epistemoloxía, praxe cotiá, etc.

d) O **sistema moderno-colonial** de xénero réxese por unha lóxica dicotómica e xerarquizadora, entre as cales predomina a antítese **humano/non humano**.

A distinción humano/non humano permea o imaxinario occidental e tamén sería fundamental na colonización: nun primeiro momento, os indíxenas foron relegados ao ámbito do non humano. Polo tanto, as categorías de xénero non operaron sobre os pobos indíxenas como así o farían en Europa. Por conseguinte:

sólo los civilizados eran hombres y mujeres. Los pueblos indígenas de las Américas y los africanos esclavizados se clasificaban como no humanos en su especie—como animales, incontrolablemente sexuales y salvajes. El hombre moderno europeo, burgués, colonial, se convirtió en sujeto/agente, apto para gobernar, para la vida pública, un ser de civilización, heterosexual, cristiano, un ser de mente y razón. La mujer europea burguesa no era entendida como su complemento, sino como alguien que reproducía la raza y el capital mediante su pureza sexual, su pasividad, y su atadura al hogar en servicio al hombre blanco europeo burgués" (p. 106).

O recoñecemento dos indíxenas como seres humanos (recoñecemento necesario para a evanxelización e a súa institución como forza de traballo) conlevaría a penetración progresiva do sistema sexo/xénero que, non obstante, sempre modelará a identidade da poboación indíxena como "non o suficientemente homes" ou "Non o suficientemente mulleres". Nesta interrelación colonización-raza-xénero, Lugones acuñará o termo

COLONIALIDADE DE XÉNERO. Que entendemos por colonialidade? Este termo foi acuado por Quijano, para referirse a:

la clasificación de las poblaciones del mundo en términos de **razas**—la racialización de las relaciones entre colonizadores y colonizados; la configuración de un nuevo sistema de explotación que articula en una estructura todas las formas de control del trabajo alrededor de la hegemonía del capital, donde el **trabajo está racializado** (tanto el trabajo asalariado como la esclavitud, el sistema de siervos, y la pequeña producción de productos; todas eran formas nuevas en la medida en que se constituyeron para el servicio al capitalismo); el **eurocentrismo** como el nuevo modo de producción y control de la subjetividad; un nuevo sistema de control de la autoridad colectiva alrededor de la **hegemonía del estado-nación que excluye a las poblaciones racializadas como inferiores**, del control de la autoridad colectiva (véase Quijano 1991; 1995; y Quijano y Wallenstein 1992).

A colonialidade só aplica ao xénero, porén, cando comeza a imporse no Novo Mundo unha dicotomía sexual, que até o século XVIII estaba ausente (a categoría de clasificación non era por aquel entón a de home-muller, senón a de humano-non humano). Sexo e xénero son concibidos, para Lugones, como unha construción cultural e colonial que penetrou en América Latina durante o período da conquista: "Los mesoamericanos que no comprenden el sexo en términos bimórficos y separables, sino en términos de dualismos fluidos, se convierten en ya sean varones o hembras" (p. 7).

Martínez Andrade, Martín (2019). *Feminismos a la contra: entre-vistas al Sur Global*, Santander: La Vorágine.

CONCEPTO: feminismos do Sur, entronque de patriarcados, dualidade/binarismo, par/parella, diferenza/desigualdade, comunidade-territorio, "andar parejos", "Coidados"

- Definición de "**feminismos del Sur**" por Marilú Rojas: "Se refiere a una tradición descolonial que cuestiona el feminismo de las mujeres blancas, burguesas, educadas y con acceso al trabajo y la educación desde la experiencia de mujeres que vienen de tradiciones ligadas a pueblos originarios, afros, mestizos , pobres, despojados y con poco acceso a la educación formal y a la salud" (p 15).

- Rita Segato e o **entronque de patriarcados**: "La modernidad-colonialidad inyecta el **binarismo** jerárquico y excluyente en culturas de lo dual que, en los tiempos previos al saqueo, se estructuraban en torno a una **dualidad**, la de lo masculino y femenino, no electiva, no jerarquizada, no excluyente" (p. 16). Por exemplo, paras as comunidades andinas, o mundo é "**par**" e non "**parella**" ou, se se quere: dual pero non xerárquico, **diferenza** pero non **desigualdade** (p. 21).

- Un trazo característico dos feminismos do Sur é o arraigo á **terra** e á **comunidade**: en determinadas zonas de América Latina a política "brota directamente de la organización de la reproducción material y simbólica de la comundiad" (p. 17). Este vínculo coa terra ven dado en boa medida pola necesidade de loitar en contra do extractivismo e as políticas de despojo e saqueo en todo o continente. De feito, foi o feminismo quen reactivou a loita contra o extractivismo en todo o continente.

- Un concepto político propio de mulleres indíxenas e tamén das zapatistas é o de "**andar parejo**", unha reivindicación da interdependencia e da importancia dos **coidados** e da compaixón.

- Un outro tema a pensar é o da relación feminismo-relixión (de certo, para o feminismo o cristianismo non semella tan problemático como o islam). Véxase por exemplo o caso do feminismo islámico que, a diferenza do feminismo árabe, busca liberar a muller dende o marco do propio islam.

1. Martínez Andrade. "Un acercamiento a los feminismos del sur global".

CONCEPTOS: FEMINISMO HEXEMÓNICO, FEMINISMO POPULAR, FEMINISMO COMUNITARIO, FEMINISMO INSTITUCIONALIZADO/FEMINISMO AUTÓNOMO, ESTAOCENTRISMO, COLONIALISMO INTERNO, MESTIZAXE, COLONIALIDADE DA DEMOCRACIA

- Comprensión da Modernidade como un **proxecto de morte**.
- Adhesión e crítica a un **feminismo tradicional/hexamónico** que "ha contribuído a la desestabilización del sujeto universal abstracto masculino que propone el paradigma moderno, mostrando su paricalidad en términos sexo/genéricos; pero, por otra parte, ha reproducido la ceguera colonial en relación con las diferencias que sostienen al propio sujeto del feinismo" (p. 31). Necesidade de combater a **colonización discursiva** e a **retórica salvacionista** do feminismo occidental.
- Nos anos 90 produciríase unha **transnacionalización do movemento feminista latinoamericano** a consecuencia da súa institucionalización e estatalización, o que sería fortemente criticado por moitas feministas pois:

Su cada ve mayor actuación en espacios internacionales en detrimento de los locales implicó, entre otras cosas, un giro **estadocéntrico**, su absorción dentro del desarrollismo, la falsa representación de mujeres pobres que estaban ausentes en las arenas internacionales y, contra toda lógica, en el transnacionalismo feminista, la desconsideración de la interseccionalidad de género, raza, clase y sexualidad (p. 33).

Pero por contrapartida, coa celebración dos 500 anos de resistencia indíxena, negra e popular, aparece un **feminismo amerindio e popular** que volve a colocar o elemento de clase e de raza no punto de mira. É así como no 1992 se producía o "Primer encuentro de mujeres negras latinoamericanas y del caribe" (p.35). Neste mesmo ano xurde en **Bolivia Mujeres Creando** (María Galindo, Mónica Mendoza, Julieta Paredes) e o seu **feminismo comunitario** e xa no seguinte ano se produce a rotura **entre institucionalizadas e autónomas**.

- Sobre o concepto de "**Colonialismo interno**" (Silvia Rivera Cusicanqui), que fai referencia a un *habitus* que é incorporado polos suxeitos. Denuncia ademais a **ideoloxía da mestizaxe**, un construto por medio do cal a mestizaxe non é celebrada " como un exitoso abigarramiento de identidades disímiles, sino que es concebido como un

constructo ideológico que perite la consolidación de una estructura jerárquica y culturalmente determinanda" (p. 52).

Para **Breny Mendoza** a consecución das democracias en América Latina non debe ser celebrada como unha verdadeira conquista democrática, senón que viría a representar máis ben "una continuidad que una ruptura con las vetustas estructuras de explotación dando como resultado la configuración de la **colonialidad de la democracia** " (p. 53).

- A problemática da existencia dun patriarcado pre-intrusión colonial: **Rita Segato** e nomeadamente **Julietta Paredes** falan dun entroque patriarcal: "los varones blancos establecieron una suerte de pacto masculino con los varones indígenas para someter a las mujeres de sus respectivas comunidades y, de esa manera, excluirlas de los ámbitos políticos" (p. 55).

2. Entrevistas ás feministas decoloniais

2.1. Rita Segato

CONCEPTOS: BINARISMO/DUALIDADE, MITOS DE ORIXE, QUEIMA DE BRUXAS, PATRIARCADO DE BAIXA INTENSIDADE/PATRIARCADO DE ALTA INTENSIDADE, MUNDO-ALDEA/SISTEMA MUNDO, PEDAGOXÍA DE CRUELDADE

- Comprensión da Modernidade como fenómeno contraditorio: Dise que a modernidade representa a loita polos dereitos, tamén a loita polos dereitos da muller pero, en verdade, a modernidade non fai máis que "ofrecer con una mano lo que ya arrebató con la otra", pois arrebataría a autoridade, autonomía e poder das mulleres coa que gozaban no mundo precolonial. No tránsito á modernidade, a estrutura dual das sociedades comunitaristas convértese nunha estrutura binaria. Fronte á complementariedade dual, no binarismo só un dos termos é ontoloxicamente completo e os demais son os seus outros.

- O patriarcado como unha construción socio-cultural e histórica; O patriarcado atopa a súa lexitimación en toda unha serie de relatos ao estilo do episodio adánico que poñen de manifesto que "el patriarcado es histórico y es político porque necesita de una narrativa para fundamentarse y legitimarse. Si fuese de orden natural, no necesitaría narrarse" (p. 74). Estes relatos son os coñecidos como mitos de orixe.

- Existía nas sociedades precolombinas unha narrativa patriarcal? Para Segato, a resposta é que si. Non obstante, se ben as comunidades precoloniais estaban atravesadas por un **patriarcado de baixa intensidade** non eran, nin moito menos, feminicidios. A liña que separa o patriarcado de **baixa intensidade dun outro de alta intensidade é a queima de bruxas**.

- **A despolitización do espazo privado como consecuencia da colonización:** No mundo-aldea había, en efecto, unha distinción entre o ámbito público (asociado aos varóns) e o ámbito privado (asociado ás mulleres), mais incluso este último era visto como un espazo dotado da súa propia politicidade, onde as mulleres compartían (e comparten aínda, nalgúns comunidades indíxenas) tarefas, rituais, xogos e conflitos, deliberan e reflexionan. **O doméstico non é sinónimo de privado da mesma maneira que o público non abarca a totalidade do político:** "En una comunidad indígena ningún hombre es capaz de tomar una decisión en el ágora pública sin pasar una noche en casa para consultar ese otro espacio político, ese espacio sin muros donde doméstico no es sinónimo de privado y tampoco es igual a íntimo" (p. 77). É coa **colonialidade/modernidade que o doméstico se torna en sinónimo de privado e a muller, por conseguinte, acaba por ser suxeita a unha radical despolitización e, con ela, ve caída a súa posición e a expulsión na toma de decisións políticas**.

- Fronte ao relativismo cultural, Rita Segato aposta por un **pluralismo histórico** na defensa da autodeterminación dos pobos: "es la idea de que un pueblo es un vector histórico y que lo que lo hace ser un pueblo no es un repertorio fijo de costumbres -a la manera culturalista o fundamentalista, que son sinónimos-, sino la autopercepción de sus miembros como viniendo de un pasado en común y dirigiéndose a un futuro en común" (p. 78).

- Definición da **pedagogía da crueldade:** "la personalidad de estructura psicopática, es decir, de bajísima capacidad vincular, es la personalidad modal de nuestro tiempo, por su funcionalidad al proyecto histórico del capital en su fase contemporánea. La pedagogía de la crueldad es aquella que nos programa para reducir el umbral de sensibilidad al sufrimiento ajeno" (p. 82). A pedagogía da crueldade é, en fin, unha programación das persoas para a baixa sensibilidade, é dicir, para a baixa empatía cara ao sufrimento do outro" (p. 84).

2.2. Mariana Mora Bayo.

PALABRAS CLAVE: "ANDAR PAREJO", "CHACHA-WARMI", COMUNIDADE, POLÍTICA DE VIDA

Os zapatistas falan de **andar parejo**, facendo referencia a necesidade de atacar todo tipo de opresión (conciliar dereitos das mulleres cos dereitos das comunidades), da mesma maneira que nas comunidades aymara falan de "**Chacha-warmi**" (home-muller), en referencia á dualidade (fronte ao binarismo) e á complementariedade que caracteriza as súas comunidades. As comunidades indíxenas entenden que a autonomía non é posible para o individuo, senón que a autonomía debe ser da comunidade, por medio do establecemento de "relaciones basadas en una interdependencia del cuidado entre sujetos y con el medio ambiente" (p.140). "La idea de "andar parejo" significa que la liberación de las mujeres deberá ir acompañada de la liberación del hombre y que dicha transformación está basada en la noción de cuidado" (p. 141).

Trátase de fomentar unha **política da vida** estreitamente vinculada ao territorio.

Aposta dende os feminismos do Sur por unha **liberación radical**: "Desde los **feminismos contrahegemónicos** no sólo hay que luchar por la liberación de las mujeres, sino que también hay que acompañar a los varones que forman parte de nuestras comunidades para que reconfiguren sus formas de relacionarse con nosotras desde esa propuesta de fomentar prácticas de cuidado mutuo que permiten sostener y tejer comunidades de vida". (p. 144).

No ano 2018 celebrouse no Caracol IV do Territorio zapatista o Primeiro Encontro Internacional político, artístico, deportivo e cultural de Mulleres que Loitan (Mulleres que Luchan) onde se congregarian 8000 mulleres de todo o mundo mentres que os homes se atopaban na retaguardia, ocupándose do coidado e das tarefas do fogar. De feito, co inicio do evento eles permanecería ao lado da valla que dicía: "Prohibido la entrada a los hombres" (p. 149).

2.3. Karina Ochoa

CUESTIÓN: É o patriarcado un sistema universal?

Karina Ochoa non cre que antes da intrusión colonial se poida falar dun patriarcado, nin tan sequera dun patriarcado de baixa intensidade (Rita Segato) ou dun entronque de patriarcados (Julieta Paredes).

Para mí, en estas perspectivas hay un problema que tiene que ver con la universalización del patriarcado, es decir, se plantea el patriarcado como **sistema transhistórico, universal y como un fenómeno que** atraviesa a todos los pueblos en toda la historia de la humanidad, cuando en realidad **la forma patriarcal es una forma de dominación masculina específicamente occidental y europea** (p. 157).

Adhírese á postura de Aura Cumes. Quen considera que non se pode falar de patriarcado antes da conquista, senón de **dominación masculina**. O xénero formaría parte doutros moitos sistemas de xerarquía, algúns deles máis importantes, como a idade.

Karina Ochoa acuña, ademais, o concepto de “feminización do indio”. Emprégase o "Outro-próximo" (as mulleres) para inferiorizar a un Outro-afastado (os indios) que deben ser invisibilizados e convertidos no outro-de-min-mesmo. Karina Ochoa fala dunha **feminización do indio**, similar a ao concepto de **deshumanización do indio** presente en Mendoza.

2.4. Rosalva Aída Hernández del Castillo

Pon de manifesto a súa preocupación ante o retorno ao esencialismo que supón o feminismo radical separatista: "Aunque estoy convencida de que el separatismo es importante, el cuarto propio es importante, para ciertos espacios y en ciertos eventos, pienso que en el nivel de la lucha política es un camino peligroso" (p. 169). **O esencialismo debe ser só un esencialismo estratéxico, en caso de ser adoptado:**

Algunas compañeras posmodernas dicen que el "ser indígena" es una identidad colonial impuesta por el "encuentro" y el "ser mujer" una identidad patriarcal impuesta por la heteronormatividad, y que entonces, al autoidentificarte como mujer indígena estás reproduciendo dos discursos de poder. Esto, analíticamente puede ser lógico. Sin embargo, para estas mujeres indígenas, a nivel político, éste ha sido un espacio identitario que les ha dado sentido a su vida, que les ha permitido construir alianzas, pues no existen identidades que estén libres de la influencia de discursos de poder. No existen identidades prístinas. La manera en que nos imaginamos el mundo, nuestro sentido de persona, siempre va a estar entrecruzado por discursos de poder. Por tanto, lo que debemos de pensar es qué de estas identidades y qué de estos espacios identitarios nos ha permitido construir comunidad, nos ha permitido articularnos... (p. 171).

Non hai un sistema de dominación por excelencia, senón que se entreteñen: "La **interseccionalidad** lo que quiere apuntar es que la manera en que se entreteñen estos múltiples sistemas de opresión no puede entenderse si sólo hablamos de racismo, no puede entenderse si sólo hablamos de capitalismo. Esto quedó demostrado en las transiciones hacia el socialismo donde se reprodujo la homofobia, por ejemplo en Cuba" (172). Pero o feito de que non se poida subsumir a un único sistema de opresión non implica que debamos caer nunha parcelación de opresións, xa que entre elas establécense imbricacións moi importantes.

2.5. Mária Millán

Sobre a *Ley de mujeres revolucionarias de 1993* promulgada polo EZLN, Mária Millán afirma que: "compuesta por diez demandas, dicha Ley reconoce a las mujeres como sujeto frente al Estado-nación y, además, renegociando y rearticulando su manera de querer ser parte de la nación sin dejar de ser indígneas, pero también lo están haciendo frente a sus comunidades donde se reconoce que hay cosas tanto buenas como malas y, por tanto, se debe reorganizar el ámbito comunitario: la idea de complementariedad" (p. 202).

Dende os feminismos occidentais en numerosas ocasións téndese a pensar que as mulleres indíxenas están sendo instrumentalizadas pola guerrilla. Négase, porén, a súa axencia social.

Para Silvia Rivera Cusicanqui a **mestizaxe** foi empregada en numerosos países como un "**dispositivo de poder de blanqueamento**: eliminación do indio" (p. 207). Ao respecto do mestizaxe, Millán afirmará:

El mestizaje no debe ser entendido como la disolución de las diferencias, como afirmación de una tercera identidad a-problemática o sin rupturas, sino, precisamente, como lo tercero excluido, como el terreno de la diversidad inconmensurable que se pone en juego sólo para afirmarse (p. 210).

Se o Estado concibe a mestizaxe como asimilación, para Millán debe ser comprendida como a interacción profunda entre diferenzas.

2.6. Leila Behadjouja

Denuncia a presunción de incompetencia baixo a que son acusadas as persoas racializadas, sempre consideradas como promotoras dun coñecemento no neutral e tinguido polo seu lugar de enunciación. Tan só os brancos nos consideramos produtores dun coñecemento universal: "La blanquitud se concibe ella misma como el centro y como el garante de la neutralidad científica. En el fondo, está la idea de que las personas racializadas no somos capaces de ser objetivas" (p. 238).

Medina Martín, Rocío (2013). "Feminismos periféricos, feminismos-otros. Una genealogía feminista decolonial por reivindicar", *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 8 , 53-79.

CONCEPTOS: INTERCULTURALIDADE/INTERESPISTEMOLOXÍA,
FEMINISMOS-PERIFÉRICOS/FEMINISMOS OUTROS, PENSAMENTO-OUTRO,
FEMINISMO HEXEMÓNICO, FEMINISMO DECOLONIAL,
DESCOLONIZACIÓN/DESCOLONIALIDADE, COLONIALIDADE DE PODER,

“Estar juntas las mujeres no era suficiente,
Éramos distintas.

Estar juntas las mujeres gay no era
suficiente, éramos distintas.

Estar juntas las mujeres negras no era
suficiente, éramos distintas.

Estar juntas las mujeres lesbianas negras
no era suficiente, éramos distintas.

Cada una de nosotras tenía sus propias
necesidades y sus objetivos

Y alianzas muy diversas.

La supervivencia nos advertía a algunas de
nosotras que no nos podíamos permitir

Definirnos a nosotras mismas fácilmente, ni
tampoco encerrarnos

en una definición estrecha...

**Ha hecho falta un cierto tiempo para darnos cuenta de que nuestro lugar era
Precisamente la casa de la diferencia, más
que la seguridad de una diferencia en particular (Audre Lorde).**

- Importancia do concepto de **colonialidade global**:

El concepto de colonialidad global niega la idea de que tras el proceso de descolonización política vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial. Por tanto, parte de la idea de que la descolonización territorial y política no implicó decolonialidad. Más bien, la colonialidad global considera que las estructuras de poder generadas en el proceso de creación del capitalismo global de la mano del colonialismo, no sólo no han desaparecido por la descolonización, sino que siguen siendo elementos fundamentales para el neoliberalismo y la matriz de poder inherente a la colonialidad global (p. 54).

-A **interculturalidade** debe necesariamente ir da man dunha **interepistemoloxía** para evitar caer nunha folclorización das outras culturas: “Como nos propone la teórica decolonial Catherine walsh, es urgente comprender la interculturalidad como una propuesta de “interepistemología”, ya que, como ella misma reconoce, el término interculturalidad ha sido cooptado institucionalmente e interpretado como la demanda de inclusión en el estado-nación que responde más a una política cultural de reocnocimiento de las diferencias culturales, la mayoría de las veces folclorizada, que a una apuesta igualitaria por legitimidad epistemológica de esos “conocimientos otros”, considerados como doxa” (p. 55).

-Tanto os feminismos poscoloniais como decoloniais son incorporados por Dona Haraway baixo a denominación de “**feminismos periféricos, feminismos-otros**” (55).A categoría de “Feminismos-otros” deriva daquela outra de “**pensamiento-Otro**” que foi acuñada por Walter Mignolo. (p.55)

-Os feminismos periféricos eríxense como críticos do feminismo hexemónica, mais **que é o feminismo hexemónico?** (p. 56):

Por pensamiento feminista hegemónico entiendo aquellos postulados y corrientes feministas que responden al menos a uno de los dos criterios siguientes: en primer lugar (...) aquellas propuestas feministas insertas en las corrientes de las cuatro ideologías de la modernidad “liberalismo, socialismo/marxismo, cristianismo o conservadurismo” que fueron impuestas al resto del planeta por la quinta ideología eurocéntrica, el “colonialismo” (...) y en segundo lugar, en especial, aquellas corrientes feministas líderes en el mainstream de género articulado en el ámbito internacional por la ONU, el FMI y el BM, o el articulado en el ámbito nacional como un feminismo institucional bajo las conocidas “políticas de igualdad de género” cuando entienden sus propuestas como universales y universalizables” (p. 56).

- Sobre a xeopolítica do coñecemento: Grosfoguel e a súa diferenciación entre a **localización xeográfica** ou social e a **localización epistémica (oposición ao determinismo xeográfico)**: “Según el autor, es posible estar localizado socialmente en el lado dominante de una relación de opresión, pero asumir una localización epistémica desde el lado dominado de dicha relación, y también puede ocurrir, estar localizado socialmente en el lado dominado de una relación de poder y asumir una localización epistémica del lado dominante de dicha relación” (p. 57).

- **As orixes do feminismo decolonial**

- Continuidade entre o feminismo negro, chicano, poscolonial e decolonial. Para construír un verdadeiro feminismo decolonial hai que tomar en conta as achegas dos feminismos precursores. Como afirma Ochy Curiel:

El black feminismo, el feminismo chicano y el feminismo afro e indígena en Latinoamérica son propuestas que complejizan el entramado de poder en las sociedades poscoloniales, articulando categorías como la de raza, la clase el sexo y la sexualidad desde las prácticas políticas donde han emergido interesantes teorías no sólo en el feminismo sino en las ciencias sociales en su conjunto. Son propuestas que han hecho frente a la colonialidad del poder y del saber y que hay que reconocerlas para lograr realmente una descolonización (p. 57).

A) O FEMINISMO LESBIANO

A heterosexualidade é imposta como un réxime político. Crítica á exclusión das lesbianas no seo do capitalismo. Adrienne Rich afirma que “no analizar la heterosexualidad como institución es como no admitir que el sistema económico llamado capitalismo o el sistema de castas del racismo se mantienen por una variedad de fuerzas, entre las que se incluyen tanto la violencia física como la falsa conciencia” (p. 66).

B) O FEMINISMO NEGRO E A INTERSECCIONALIDADE

A partir dos anos 60 e 70 en EEUU elaboran o concepto de interseccionalidade do que partirá Quijano dúas décadas máis tarde. Texto fundacional do feminismo negro. Sejourner Truth, escrava liberada e analfabeta, no ano 1851 pronuncia na Convención Nacional e Dereitos da Muller en Massachusetts o seguinte discurso:

Creo que con esa unión de negros del Sur y de mujeres del Norte, todos ellos hablando de derechos, los hombres blancos estarán en un aprieto bastante pronto. Pero ¿de qué están hablando todos aquí? Ese hombre de allí dice que las mujeres necesitan ayuda

al subirse a los carruajes, al cruzar las zanjas y que deben tener el mejor sitio en todas partes ¡Pero a mí nadie me ayuda con los carruajes, ni a pasar sobre los charcos, ni me dejan un sitio mejor! ¿Y acaso no soy yo una mujer? ¡Miradme! ¡Mirad mi brazo! ¡He arado y plantado y cosechado, y ningún hombre podía superarme! ¿Y acaso no soy yo una mujer? [...] He tenido trece hijos, y los vi vender a casi todos como esclavos, y cuando lloraba con el dolor de una madre, ¡nadie sino Jesús me escuchaba! ¿Y acaso no soy yo una mujer? (Cit. en Sánchez, 2001: 47) (p. 67).

Fronte á mística da feminidade de Betty Friedan, que alegaba que as mulleres eran opimidas por non poder traballar fóra dos seus fogares, as mulleres negras reivindicaban que elas si estaban traballando e facían ao servizo destas “enfermas sen nome. Sueli Carneiro afirma:

Nosotras las mujeres negras hacemos parte de un contingente de mujeres que trabajan durante siglos como esclavas en la agricultura o en las calles como vendedoras, vendedoras de comidas, prostitutas, etc. Mujeres que no entendieron nada cuando las feministas dijeron que las mujeres deberían ganara las calles y trabajar! Hacemos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer al servicio de frágiles señoritas y de los señores morbosos de los ingenios. Hoy empleadas domésticas de mujeres liberadas y grandes damas o mulatas tipo exportación. Cuando hablamos de romper el mito de la reina del hogar, de la musa idolatrada de los poetas, ¿de qué mujeres estamos hablando?” (Cit. en Lozano, 2010: 13) (p. 67).

O problema que non tiña nome para Friedan non era un problema das mulleres senón, ao sumo, “el problema delas amas de casa blancas, heterosexuales y de clase media” (p. 68). Afirmar bell hooks que “sexismo, racismo y explotación de clase constituyen sistemas interrelacionales de dominación y opresión que determinan la agencia femenina” (p. 68).

C) O FEMINISMO CHICANO

A pesar de que aínda non fora acuñado o termo de colonialidade, tal e como afirma Ochy Curiel, a partir dos anos 60 xa comezan a asentarse os conceptos claves para o desenvolvemento dun feminismo decolonial: “Aún sin haber utilizado el concepto de colonialidad, las feministas racializadas, afrodescendientes e indígenas, han profundizado desde los años 70 en el entramado de poder patriarcal y capitalista ,considerando la imbricación de diversos sistemas de dominación (racismo, sexismo, heteronormatividad, clasismo) desde donde han definido sus proyectos políticos, todo hecho a partir de una crítica poscolonial” (p. 69). Entre estes movementos destaca o pensamento de fronteira, o feminismo chicano desenvolto por autoras como Gloria Alzandúa:

Soy una puente columpiada por el viento, un crucero habitado por torbellinos, Gloria, la mediadora, montada a horcajadas en el abismo. “Tu lealtad es a La Raza, la Movimiento Chicano”, me dicen los de mi raza. “Tu lealtad es al Tercer Mundo”, me dicen mis amigos negros y asiáticos. “Tu lealtad es a tu género, a las mujeres”, me dicen las feministas. También existe mi lealtad al movimiento gay, a la revolución socialista, a la Epoca Nueva, a la magia y a lo oculto. ¿Qué soy? Una lesbiana feminista tercermundista inclinada al marxismo y al misticismo. Me fragmentarán y a cada pequeño pedazo le pondrán una etiqueta. ¿Me dices que mi nombre es la ambivalencia? Piensa en mí como Shiva, con un cuerpo de muchos brazos y piernas con un pie en la tierra color café, otro en lo blanco, otro en la sociedad heterosexual, otro en el mundo gay, otro en el mundo de los hombres, de las mujeres, un brazo en la clase obrera, los mundos socialistas y ocultos. Un tipo de mujer araña colgando por un hilo de su telaraña. Mi identidad es de mujer. Quien ultraja a las mujeres, me insulta a mí. Mi identidad es de lesbiana. Quien insulta a las lesbianas me ultraja a mí. Mi identidad es de feminista. Quien menosprecia el feminismo me desprecia a mí.” (Anzaldúa, 1988: 165). (p. 70)

D) FEMINISMO POSCOLONIAL: Aposta de Mohanty por un feminismo anticapitalista e antiimperialista.

- Herdanza da teoría decolonial, elaborada pola rede Colonialidade-Modernidade. Unha das premisas centrais deste paradigma é a de que “la colonialidad no es un estado opuesto a la modernidad, sino que, por el contrario, es parte integral, necesaria y constitutiva de los mismos procesos de modernización” (p. 58). A colonialidade non é un efecto colateral e non desexado da modernidade, é a súa esencia mesma. Afirmar Walter Mignolo: “La gran mentira es hacer creer que la modernidad superará a la colonialidad cuando, en verdad, la modernidad necesita de la colonialidad para instalarse, construirse y subsistir” (p. 58).

Para as teorías decoloniais resulta fundamental a idea de “**colonialidade de poder**”, acuñada por Aníbal Quijano en referencia a “un nuevo patrón de poder mundial que emergía a partir de la conquista de América en 1492, al converger de un lado la codificación de las diferencias entre conquistados y conquistadores en la idea de “raza” -por primera vez en la historia-; y de otro, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial” (p. 59). Quijano apela á idea de raza como unha invención, “una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros” (59). A idea de colonialidade de poder aparece na intersección entre a RAZA e as formas de control do traballo.

Mendoza, Breny (2014). *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*, México: Herder.

1. CAPÍTULO 1. "Colonialidad de género y epistemología del Sur"

PALABRA CLAVE: COLONIALIDADE DE XÉNERO, PATRIARCADO, MARÍA LUGONES VS QUIJANO, DISMORFISMO SEXUAL

TEMA: Análise do concepto de "colonialidade do xénero" acuñado por Lugones.

A crítica que Lugones refire a Quijano ven dada polo uso do concepto de xénero que segue sendo "biologicista, lo que le hace preconcebir la existencia de un dimorfismo sexual donde no lo hay, a naturalizar la heteronormatividad ahí donde no existe como categoría sexual ni social, y a presuponer una dominación del poder patriarcal donde predominan las relaciones igualitarias entre hombres y mujeres" (p. 49).

Lugones contempla que antes da colonización non había dicotomía entre os sexos, nin oposición masculinidade e femineidade e era posible transitar entre masculinidades e feminidades. A xerarquización de xénero, segundo Lugones, aparece co colonialismo. Aparece neste momento o concepto de raza e de xénero que permite dividir internamente a sociedade e xerarquizala. "El género se hizo necesario para destrozr las relaciones sociales basadas en la reciprocidad, la solidaridad y la complementariedad porque éstas son incompatibles con los diseños imperiales y la colonialidad del poder del sistema colonial/moderno capitalista que se fue imponiendo en la medida en que la conquista y la colonización avanzó" (p. 51). O dominio sobre as mulleres foi a única forma na que os varóns indíxenas puideron conservar o seu papel: a colonialidade do xénero era a única posibilidade de facerlle fronte a colonialidade do poder.

Importante sinalar que o patriarcado, o sistema de xénero que os colonos impoñen nos países colonizados non é análogo ao existente en Europa, por non ser considerados os indíxenas plenamente humanos. "Los colonizados no son hombres ni mujeres sino equivalentes a los machos y hembras del reino animal" (p. 52). Como non se humanizan as mulleres, convértense en seres que poden ser violadas, maltreatadas, explotadas, etc.

O termo **colonialidade de xénero** pode ser considerado resulta da converxencia entre a teoría da colonialidade do poder e a interseccionalidade: as mulleres latinas son oprimidas como colonizadas e como mulleres, non de forma paralela, senón que a propia categoría de muller é unha categoría que nelas se aplica de forma colonizadora (supoñendo unha deshumanización e someténdoa ao colonizado e ao colonizador).

2. CAPÍTULO 2: “Las epistemologías del sur”.

CONCEPTOS: COLONIALIDADE DE PODER, EUROCENTRISMO, PACTO SEXUAL /PACTO SUBJECTIONIS, COLONIALIDADE DA DEMOCRACIA

- Definición da colonialidade de poder por Aníbal Quijano.

Trátase dun termo que intenta dar conta "del patrón de poder que se establece con la Corona española en el siglo XVI a lo largo y ancho de América y que luego se extiende sobre todo el planeta a medida que los poderes imperiales de Occidente se turnan en el avasallamiento de lo que conocemos hoy como gente del Tercer mundo" (75).

- Definición do eurocentrismo por Quijano:

"construcción del conocimiento del mundo con base en la invención de Europa y de los europeos como la versión más completa de la evolución humana en la historia del planeta" (p. 76).

Pero a explicación de Quijano parece obviar que as mulleres das dúas terceiras partes do mundo non só foron colonizadas, senón tamén reinventadas en tanto mulleres de acordo aos códigos occidentais (p. 78). Nesta opresión, os homes colonizadores tamén exerceron un papel fundamental, confabulándose cos colonizadores para evitar a perda completa do seu poder (PACTO SEXUAL): "esta confabulación de los hombres colonizados con sus colonizadores es lo que impide construir lazos fuertes de solidaridad entre las mujeres y los hombres del Tercer Mundo en procesos de liberación" (p. 78). O problema de Quijano sería que, se ben consegue elaborar a intersección entre raza e clase, acaba por ignorar a idea de xénero que se produce de forma paralela coa idea de raza.

O pacto social está construído sobre un pacto subjectionis que amosa que, se ben hai homes sometidos a outros homes por medio do traballo, as mulleres son as sometidas das sometidas e, debido a súa ubicación na esfera privada, son privadas do pacto:

Aunque el trabajo asalariado masculino estuviese sujeto a la explotación capitalista, el pacto sirvió para sentar las bases de la figura del ciudadano masculino: un individuo libre, que posee el control sobre su cuerpo y que tiene el derecho y el tiempo para la participación política; derechos legales, civiles, individuales y políticos que excluyen a mujeres y esclavos.

- **Problematización da colonialidade e do carácter patriarcal do contrato social.**

O pacto social require: a) de relacións capitalista de explotación entre homes e b) de la subordinación de las mujeres (p. 83). Por este motivo a democracia occidental non pode convivir coas democracias do terceiro mundo (necesita da escravitude: os varóns que se asocian son varóns do primeiro mundo e a este pacto subxácelle unha subordinación dos varóns do terceiro mundo e das mulleres-ver Locke). As mulleres que están loitando por participar no pacto aceptan as condicións racistas do pacto.

3. CAPÍTULO 3: “Crítica al debate contemporáneo sobre los imperios”.

CONCEPTOS: COLONIALIDADE DA DEMOCRACIA, POSCOLONIALIDADE/DECOLONIALIDADE, MISERABLE/ALTERIDADE, ASIATIZACIÓN DE ABYA-YALA, LENDA NEGRA

- Defensa da existencia dunha **colonialidade da democracia**.

De acordo con Mendoza, a instauración das democracias europeas dependeu, necesariamente, da marxinalización dun sector da sociedade no seu interior e tamén no seu exterior (as colonias): "Las democracias liberales de Occidente siempre habían dependido de espacios de marginalización en su interior y que n hubieran sido históricamente posibles sin la opresión y la explotación de los recursos, los esclavos y el trabajo de servidumbre en las colonias" (p. 97).

Europa non se configuraría como tal sen a colonización da periferia e, da mesma maneira, o capitalismo só pode ser comprendido analizando como é que se relacionan traballo asalariado e non pagado (escravitude, servidume e traballo doméstico) (páx. 105). Ao mesmo tempo, esta división entre traballo pagado e non pagado estará atravesada por outros factores como a raza ou o xénero (polo xeral, o traballo non remunerado que se considera non produtivo -aínda que é fundamental- foi realizado por persoas racializadas e mulleres, o que lexitimaba a súa marxinalización).

- **Poscolonialidade VS Decolonialidade:**

- Os teóricos decoloniais ou posoccidentalistas (como os denomina Mendoza) critican ao posmodernismo porque, entenden, non ataca as premisas eurocentristas do pensamento moderno, senón que o posmodernista se presenta "como un impostor que usurpa el territorio simbólico del colonizado y que trata de asumir una postura descentrada e identificada con un otro entre otros para borrar su huella de colonizador" (p. 110). Trátase, como o considera Mignolo, dun descentramento de Europa que, non obstante, se realiza dende a propia Europa e que, por tanto, non fai posible a descolonización do mundo. Comprensión do posmoderno europeo como impostor do outro.
- A diferenza do poscolonialismo, o decolonialismo/posoccidentalismo non acepta as premisas posmodernas, dende as cales non se toma en consideración o papel de América Latina nin tampouco do Imperio Español na configuración da historia mundial.
- Da mesma maneira que os estudos mundiais e a literatura ignorou o papel das colonias españolas, así mesmo os estudos poscoloniais fixeron o propio coa experiencia colonial latinoamericana.
- A diferenza de Oriente que se converteu no Outro de Occidente, América Latina foi até tal punto destruída que pasou a ser incorporada como mismidade, negándolle até a súa diferenza en tanto alteridade. Como Europa non foi quen de dominar unha Asia que presentaba un grao de desenvolvemento superior, tivo que admitila como alteridade; non aconteceu así no caso de América Latina.

Tal foi a alteridade que se lle negou aos pobos de Abya Yala que foron calificados de "Indios" en virtude da confusión de Colón ao chegar a América. pensando que se atopaba en Asia:

Podríamos aventurarnos a decir que fue un hecho ominoso bautizar a los pueblos indígenas precolombinos con el nombre de "indios", pues al darle ese nombre como si fueran de la India, se les imponía un origen falso a los indígenas de Abya Yala y se les condenaba a una vida invisible. Curiosamente, en el acto e "**asiatizar**" a los pueblos de Abya Yala, pareciera que estos pueblos se convierten en el otro menor que Asia (p. 115).

- Outra diferenza do poscolonialismo é que esta se amosa moi crítica co marxismo por rexeitar calquera análise económico. Con todo, a falta de pór de manifesto a relación entre o colonialismo e o capitalismo leva a conectar as achegas poscoloniais nada máis e nada menos que co neoliberalismo.

Aínda a día de hoxe moitos dos análises do capitalismo ignoran a importancia do fenómeno colonial e, con el, a importancia de España na emerxencia do capitalismo. acerca desta marxinação de España debemos falar da **lenda negra**:

La 'leyenda negra', que las nuevas potencias europeas empezaron a construir al principio del siglo XVI y que se difundió ampliamente al largo del siglo XVIII, ayudó a sembrar la idea de que la colonización española era particularmente malvada, bárbara y, sobre todo, destructiva y económicamente improductiva, mientras que inglesa y la francesa eran benignas y civilizadas, y le traían prosperidad económica a sus colonos (p. 124).

Nesta liña, imporíase a crenza de que España en nada contribúe na civilización europea e nada tivo que ver co nacemento do capitalismo. Como consecuencia da lenda negra, se España resultaba marxínada, os nativos hispanos e os crioulos xa non terían acceso nin a ser considerados como parte da historia. Neste sentido, xa non só falamos dun eurocentrismo, senón dun eurocentrismo do Norte:

La imagen de una mentalidad española bestial y retrógrada, y el sistemático desprestigio de la intelectualidad española que la leyenda negra propagó produjeron una desvergonzada visión de la historia que es esencialmente eurocéntrica y anglocéntrica (p. 126).

4. CAPÍTULO 4: "La desmitologización del mestizaje en Honduras: evaluando nuevos aportes".

TESE: Necesidade de destruír a ideoloxía da mestizaxe como branquemaneto.

O mestizo sempre foi causa de desasosiego porque atenta en contra das categorías dunha identidade fixa que son propias da cultura europea masculina: "El deseo de fijar una identidad consigo misma, de crear "mismidad", es decir, certezas de que se es uno y no dos, tres o cuatro, de que hay un centro y que ese centro es un yo no escindido, el uno igual a todas sus partes es una constante en el imaginario occidental masculino. De hecho, el orden simbólico masculino no permite la representación de lo femenino, lo femenino aparece siempre como ausencia, deficiencia o, a lo sumo, como una imagen inversa de los masculino. Esta ansiedad en torno a un posible "otro", diferente a sí mismo, y que

exige la borradura de todo trazo de "otredad" en sí mismo y fuera de sí puede decirse que es la consumación de la cultura homosexual masculina (...) (p. 134).

Pero ao mesmo tempo a mestizaxe empregouse para vehicular esta falsa unidade: "Las únicas dos razas reconocidas, la de los españoles y la de los indígenas se han fusionado en una sola para conformar al mestizo" (p. 135). Cando falamos de mestizaxe debemos comprender que se trata dun concepto construído cultural e socialmente. A mestizaxe foi presentada en máis dunha ocasión como forma de progreso, **dunha fusión do mellor de ambas as dúas razas**; outros, consideraron que as pláticas de mestizaxe eran inxustas na medida en que non recoñecían aos pobos indios.

O mestizo preséntase como híbrido pero polo xeral, dentro da súa historia sempre recoñece ao pai (a metrópole, Cortés) e non a nai (a colonia, Malinche). Co paso do tempo e a constitución dos Estados-nación latinoamericanos, a mestizaxe converteuse nunha política de branqueamento. O mestizo recoñécese como fusión harmoniosa e non como sendo fillo resultante dunha violación. Polo tanto, a mestizaxe debe entenderse como construída sobre un feito sexual: **¿Acaso no es el mestizo en resumidas cuentas el producto híbrido de la relación sexual entre conquistadores españoles y mujeres indígenas?"** (p. 150).

5. CAPÍTULO 5: "Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina"

CONCEPTOS CLAVE: feminización da sociedade, as democracias latinoamericanas como "pseudodemocracias", ONGización do feminismo

No momento das ditaduras latinoamericanas a sociedade foi feminizada en tanto a política pasou a ser considerada monopolio do Estado e non da sociedade: toda a sociedade foi relegada metaforicamente ao privado, na medida en que se viu privada da posibilidade de participar activamente nas decisións políticas. Pero isto foi o que permitiu que homes e mulleres, ambos relegados ao ámbito do privado (e non unicamente as mulleres) puidesen traballar codo a codo na clandestinidade. Se os cidadáns querían retomar a súa capacidade de decisión, necesitábase politizar o privado.

Moitos consideran que a derrota de Arxentina na guerra das Malvinas en 1982 foi o momento decisivo para o desmantelamento das ditaduras militares de Sudamérica (p.

241). Pero as transicións democráticas non foron en América Latina acompañadas do recoñecemento de dereitos sociais, políticos ou identitarios, senón que o proxecto alí emprendido sería o dunha **pseudodemocracia imposta por Europa** como antes o fora o mandatada evanxelización ou da modernización:

"La implantación del ideario de la democracia en las realidades poscoloniales latinoamericanas desde una lógica imperial/colonial se vislumbra más bien como un simulacro de la democracia" (p. 245). A implantación da democracia foi un dos moitos mecanismos empregados para "reestablecer normas coloniales dentro de nuestras sociedades y a la vez reconstruir el vínculo colonial de la región en su conjunto con los nuevos poderes imperiales de Occidente" (p. 246). A instauración da democracia neoliberal en América Latina é sempre sinónimo dun plan neocolonial.

Na década dos 90 o feminismo latinoamericano foise organizando en torno a organizacións non gubernamentais que suplían ao estado de estruturas organizativas e vínculos coas mulleres nun proceso que foi denominado por Sonia Álvarez como "**la ONGIzación del feminismo** en América Latina" (p. 253). E é precisamente por esta estatización do feminismo que as mulleres pobres comezarían a reorganizarse baixo novas bandeiras que obedecían máis a súa pertenza de clase, raza, etnia e sexualidade que ao feminismo propiamente dito" (p. 255).

6. CAPÍTULO 6: "Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica posoccidental"

CONCEPTOS: A PSEUDOHUMANIZACIÓN DOS AMERINDIOS, ÉTICA DA NON VIOLENCIA

Nun primeiro momento, considerábase que os amerindios e outros pobos orixinarios non eran humanos; non obstante, a partir de 1537, tras o debate en torno ao dereito de xentes, a Igrexa católica vese obrigada a recoñecerlle o seu estatuto como humanos. **E é que, como ía ser posible a súa evanxelización se non se recoñecía as súas almas como sendo humanas?** (p. 265). Aínda así, se ben os europeos recoñecían no amerindio ao idéntico (ao ser humano), facíano como pertencendo a un grao de humanidade inferior.

Butler propugna unha **ética da non violencia**, entendéndoa como aquela que "implica el reconocimiento de la precariedad de la vida del otro y la capacidad de resistir la tentación de abusar o asesinar al otro vulnerable" (p. 267). "El fracaso de la ética de la no violencia es, por tanto, el fracaso de no poder resistir a la fascinación que causa la muerte del o la otra. Involucra el intento de matar aquello que infunde el miedo a mi propia muerte" p. (267).

9. CAPÍTULO 9. "Des-pensando los feminismos estadocéntricos de América latina"

PALABRAS CLAVE: A COLONIALIDADE DA DEMOCRACIA (Concepto xano: cara incluínte e excluínente)

Tese: As democracias precisan sempre de espazos antidemocráticos para a súa institución: os gregos excluían a escravos e a mulleres, e tamén estas foron excluídas até o triunfo do movemento sufraxista. "¿Sería inconcebible pensar que las democracias liberales occidentales también ha sido solamente posibles porque han tenido en su interior y en sus traspatios la explotación y la opresión de la gente de las excolonias y el Tercer Mundo, ese espacio por antonomasia tan antidemocrático?" (p. 299). E se isto é así, paga a pena que América Latina aposte por un modelo liberal de democracia se este implica crear espazos de marxinalización, é dicir, colonias no seu interior?.

A desigualdade social constitúese para Mendoza, non como un obstáculo para as democracias liberais, senón como a súa condición de posibilidade.

10. CAPÍTULO 10 e 11. "Los desafíos de los feminismos transnacionales" e "Los feminismos transnacionales en cuestión".

- Definición de **feminismos transnacionais**:

Posibilidade dunha solidaridade feminista transnacional que atravesase clase, raza, etnicidade, sexualidade e nacións sen caer no esencialismo de que todas as mulleres son igualmente oprimidas ou nun atrincheramento nas idferenzas (p. 345).

- Denuncia da **burocratización do feminismo latinoamericano na década dos 90**.

O movemento feminista latinoamericano anterior á década dos 90 estaba encamiñado a redefinir o político dende a actuación local. Non obstante, a partir dos anos 90 (especialmente a partir da conferencia mundial da muller realizada en Beijing

no 95), o feminismo latinoamericano que se tiña conformado como un movemento feminista popular arraigado nas loitas das comunidades de base locais, acabou por dar un xiro cara á institucionalización,

hacia la política pública, una intensificación de la práctica de cabildeos, un codeo con las altas esferas de poder y una creciente movilidad de feministas trotamundos -sobre todo urbanas, de clase media, blancas y mestizas-, que ahora actuaban más en conferencias internacionales y menos en casa construyendo una esfera pública alternativa conjuntamente con los grupos de mujeres de las comunidades de base (p. 351).

Prodúcese un desprazamento do localismo en prol do trasnacionalismo.

Millán, Mária (coord.) (2014). *Más allá del feminismo: Caminos para andar*, México: Red de Feminismos Descoloniales.

(Disponible en: <https://radiozapatista.org/wp-content/uploads/2018/03/Mas-alla-del-feminismo.pdf>)

1. CAPÍTULO 1: Marcos, Sylvia. “Feminismos en camino descolonial”.

CONCEPTOS: INTERSECCIONALIDADE, BORRAMENTO
EPISTÉMICO/POLÍTICO, EPISTEMOLOXÍA INDÍXENA, "ANDAR PAREJO",
COMPLEMENTARIEDADE

- **Etapas do feminismo latinoamericano:** do feminismo ilustrado a un feminismo decolonial interseccional:

1. A imitación do feminismo ilustrado: Durante os anos 70, o feminismo mexicano adoptará as demandas propias da II Ola do Feminismo, xerando a Coalición de Mujeres Feministas que reivindicaban:

1) maternidad voluntaria, que incluía la educación sexual, el uso de anticonceptivos y la demanda de un aborto libre y gratuito; 2) la lucha contra toda violencia hacia las mujeres, en particular, contra la violencia sexual; 3) los derechos a las preferencias sexuales ‘otras’ de lesbianas y homosexuales (p. 17).

2. A aposta pola interseccionalidade: Xa será a partir dos anos 80 e 90 cando se desenvolva o enfoque da interseccionalidade ou dunha matriz de dominación, "en la cual se encuentran interconectadas y son mutuamente constituyentes (¿constitutivas?) todas esas otras formas de exclusión, sumisión y despojo. Se requiere una configuración feminista en la cual el género sea una variable teórica más, que no debe ser separada de otros ejes de opresión (p. 20).

A interseccionalidade non aposta por subsumir a cuestión de xénero a outras cuestións (raza, clase social, etc.), mais si nos convita a tomar consciencia de que a opresión de xénero é unha variable máis nunha das moitas caras que

adquire a opresión nos nosos días: non todas as mulleres sufren a mesma opresión. O concepto de xénero serviu de categoría para comprender unha das facetas polas que as mulleres son oprimidas; pero as mulleres non son oprimidas só por mulleres, senón tamén pola súa cor de pel, a súa raza, a súa cultura ou, máis ben, polo híbrido que xurde da interacción e imbricación destas categorías coa súa categoría de muller

Polo tanto, atender a esta interacción é importante para o feminismo se o seu obxectivo é o de conseguir a liberación de todas as mulleres. Non resulta estraño así que se produce neste momento unha rotura epistemolóxica no eido do feminismo, crítico co etnocentrismo clasista (p. 21) da teoría feminista dominante.

Como dicíamos, o sesgo de xénero é un dos moitos vectores que cosntitúen a matriz de opresión que atravesa ás mulleres, polo que necesitamos "inventar novas ferramentas conceptuales que den conta de las formas específicas cobradas por la opresión de género en contextos como el de las indígenas mayas, kichuas, aymaras, mapuche, por ejemplo (p. 21). En fin, todas as énfases son necesarias e ningunha é máis importante que a outra, senón que todas se interconectan e son interdependentes:

No se organizan en pirámides jerárquicas ni tampoco en posiciones binarias; así, se logran evadir los esquemas teóricos basados en las oposiciones centro y periferia o superior e inferior, así como otras clases de categorías polarizadas que, subrepticamente, se reproducen influidas por las tradiciones filosóficas "occidentales" dominantes. (p. 21).

- **Defensa dunha epistemoloxía indíxena**

Se se quere descolonizar o feminismo, é necesario romper coa colonialidade de saber e co "**borramento epistémico e político**" dos saberes tradicionais que foron suprimidos en prol do saber "científico" europeo para recuperar, como así o fixeron os zapatistas, aquilo que pode resultar útil para os nosos tempos dos saberes ancestrais mesoamericanos.

A epistemoloxía indíxena (e, concretamente, zapatista) non é un "saber sobre", senón un "saber como facer" e elas, por medio da súa práxe cotiá, están creando novas formas

de saber. Corpo e espírito son para elas un continuum non excluínte, senón complementario (p. 24). Debemos entender que a epistemoloxía indíxena (e, por conseguinte, as relacións éticas) nn se fundamentan no binarismo, senón na dualidade de opostos fluidos. O seu obxectivo é o de "**andar parejo**" nunha relación de **complementariedade** onde non se procure a homoxeneidade, pero tampouco a priorización dun sobre o outro.

2. CAPÍTULO 2: Favela, Mariana. “Ontología de la diversidad”.

CONCEPTOS: BINARISMO/DUALIDADE, MATRIZ MONOMANÍACA DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL (unidade/dualidade; identidade/diferenza), COMPLEMENTARIEDADE/SIMULTANEIDADE/EQUILIBRIO DINÁMICO (VS. ESTÁTICO)/RECIPROCIDADE

As cosmovisións indíxenas apostan pola diversidade, pola crenza de que todo o que existe é a vez distinto de si mesmo e se atopa en constante interacción cun Outro até chegar ao restablecemento da súa harmonía. Fronte ao **binarismo occidental**, a súa é unha aposta da **dualidade**. A dualidade é para os pobos indíxenas a forza ordenante esencial do universo, entendida como un par complementario de opostos (p. 36). O mundo xurdiría precisamente da súa ordenación como dualidade: vida e morte, sol e lúa, este e oeste, húmido e seco, calor e frío, arriba e abaixo, etc.

A epistemoloxía indíxena non lle concede primacía ontolóxica á substancia, como así o facía Aristóteles. A unidade constitúe para os occidentais o Todo do cal debe emanar todas as cousas existentes: idea da unidade como xeradora. A entidade do que todo o emerxe é necesariamente idéntica a si mesma e numéricamente unha. Crítica á teima occidental na procura da humanidade baixo a que denominada “**matriz monomaniaca del pensameitno occidental**” (cf. p. 40). No pensamento indíxena, os conceptos que forman os pares non son excluíntes, senón interdependentes; non son contrapostos, senón complementarios:

La **complementariedad** se refiere al carácter imprescindible de los pares. La paridad implica que los vínculos se dan de tal modo que no hay nada que pueda existir sin su comparte o su par complementario. Decimos que necesariamente todo tiene su par complementario, porque la eliminación o la supresión de alguno de los pares, implica la imposibilidad de persistencia

del otro. Ese carácter imprescindible se traduce en vínculos específicos que se ajustan, por ejemplo, a través de repulsiones y de afinidades.

La complementariedad se refiere, en segundo lugar, a la mutua inclusión de los pares. La mutua inclusión de los pares es el vínculo fundamental entre éstos e implica que cada uno es a la vez siempre su comparte u opuesto. El desdoblamiento de los pares, más que en oposiciones, se da recuperando el término utilizado para la filosofía náhuatl antigua por Miguel León Portilla, en compartes" (p. 39).

O ideal ao que aspiran estes dous compartes (máis que opostos) é o de **proporcionalidade** e o **equilibrio dinámico**. Os contrarios atópanse nunha relación dual de **equilibrio** que non é estático, senón que oscila cara ao outro. Trátase dunha procura constante de harmonía que, non obstante, está ameazada constantemente pola posibilidade de desequilibrio. Estamos perante a unha busca asintótica do pleno equilibrio, que nunca será conseguido na súa totalidade porque, de facelo, as forzas anularíanse e, con ela, a diversidade que é necesaria para a existente: "Inmersas en la dinámica del cambio, las compartes "luchan" por ajustarse y reajustarse de modo que ambas puedan conservar la posibilidad de desenvolvemento. Por eso el equilibrio es una disposición mas no una fuerza teleológica ineluctable" (p. 44).

Os contrapartes no paradigma mesoamericano tan só existen na medida en que se relacionan: "en otras palabras, no hablamos de entidades que primero existen y después se relacionan, sino de relaciones en sí, de momentos" (p. 51). Non hai, xa que logo, prioridade ontolóxica para ningún dos pares. Así mesmo, os pares son a súa vez eles e distintos de si: En virtude da **simultaneidade**, non é só que un par precise do outro para existir, senón que ademais é o seu contrario. Ou sexa, non é só que a noite precise do día para existir, senón que a noite é día da mesma maneira que o día é noite. Existe xa que logo **unha simultaneidade existencial das compartes**.

Nestas cosmoloxías, a diversidade non é concibida como un accidente emanado da unidade primordial, senón a condición mesma do existente (p. 55). Para os indíxenas "lo que hermana no es lo idéntico sino lo común" (55).

3. CAPÍTULO 3: Cumes, Aura. "Esencialismos estratégicos".

CONCEPTOS: AXENCIA SOCIAL/POLÍTICA, PRODUCCIÓN SUBXECTIVA DA DESCOLONIZACIÓN, ESENCIALISMO ESTRATÉGICO (Spivak) , ESENCIALISMO COLONIALISTA/ESENCIALISMO DEFENSIVO

TESE: Necesidade de recoñecer que tamén os pobos da periferia son capaces de facer cultura e non simplemente de convivir de forma pasiva coas súas tradición. Aposta polo recoñecemento da axencia política dos pobos indíxenas.

Para que haxa unha efectiva **descolonización**, precísase atacar a **producción subxectiva da colonización**. A descolonización debe ser radical; tal e como afirma Fanon: "en la descolonización hay...exigencia de un replanteamiento integral de la situación colonial" (p. 66). Unha posible ferramenta para promover esta descolonización efectiva é a do esencialismo estratéxico. Definición do esencialismo:

Entiendo como esencialistas aquellos discursos que insisten en reivindicar ciertas condiciones como naturales, propias, originales y puras, haciendo un uso selectivo, conveniente, estratégico y político de lo que se reivindica como tal y de lo que se desecha" (p. 70).

O termo de **esencialismo estratéxico** foi acuñado por Spivak "**para ilustrar cómo en sociedades colonizadas se ha hecho necesario usar y aceptar temporalmente una posición esencialista para dar mayor presencia al discurso y a la acción descolonizadores**" (p. 67). Dende a Academia hai moito temor ao "esencialismo" mais, quizais, apunta Cumes, este rexeitamento non é simplemente porque non gusta, "sino por temor a que lleguemos a sublimar como "propias" aquellas condiciones que han ocasionado nuestra subordinación" (p. 69). É mester diferenciar entre o **esencialismo colonialista e defensivo**.

O problema do esencialismo defensivo é que tan só pode ser comprendido en relación ao Outro. O esencialismo estratéxico preséntase como necesario, mais tamén aparece envolto dun senfin de problemas. Para evitar este encasillamento no esencialismo é fundamental protagonizar unha "historización fina" que permita subvertir a caracterización da a cultura como unha "entidad cerrada, homogénea, de valores y costumbres ocmpartidas, al margen de las relaciones de poder" (pp. 72-73).

A cultura está sometida a constantes procesos de transformación e cambio nas interaccións humanas, interaccións que se caracterizan pola praxe e as relacións de poder. Do contrario caeremos no esencialismo de reivindicar o indíxena como unha identidade inmutable, que debe ser máis ben procurado no pasado que no presente. Dende esta perspectiva esencialista, calquera cambio que é protagonizado polos indíxenas é acusado dunha perda de pureza ou orixinalidade, mentres que as nosas sociedades se definen esencialmente polo cambio.

A conclusión da autora é que o esencialismo pode ser empregado de portas para a fóra como unha estratexia defensiva da sociedade. Non obstante, nos seus debates internos débense recoñecer como atravesados por múltiples relacións de poder. A cuestión non é a de salvagardar as tradicións cunha cultura en base a unha orixinalidade que non existe (esa pureza indíxena atópase dende o seu nacemento atravesada pola matriz colonial); a cuestión é a de deixar que cada pobo teza os fíos da súa propia historia (cfr.: p. 83).

4. CAPÍTULO 4: Gutiérrez Aguilar. "Políticas en femenino. Reflexiones acerca de lo femenino moderno y del significado de sus políticas"

Definición do **femenino**: "los espacios-tiempos en los cuales social e historicamente han sido colocadas las mujeres" (p. 87), espazos que para esta autora exhibirían o colonialismo.

A superación do colonialismo e o patriarcado só será posible de superar a dicotomía universal-particular.

5. CAPÍTULO 5: Renata López, Verónica. "Feminismos y descolonización epistémica: nuevos sujetos y conceptos de reflexión en la era global".

CONCEPTOS: LUGAR DE ENUNCIACIÓN, ETHOS BARROCO

- Sobre o lugar de enunciación:

É necesario crear **novas formas de coñecemento que recoñezan o lugar de enunciación do suxeito que as formula**: "este **lugar de enunciación** no es neutro, sino que está atravesado por relaciones de poder y de dominación que habían sido invisibilizadas por los supuestos de objetividad, universalidad y neutralidad de la ciencia moderna" (p.101).

- Sobre a colonialidade:

O colonialismo deu lugar a unha estrutura opresiva de expropiación e expoliación non só física, senón tamén epistemolóxica e cultural, que é caracterizada baixo o rótulo de *colonialidade*.

La Colonia significó no sólo la expoliación y la explotación de nuestros antepasados y de nuestros recursos, sino y sobre todo, de nuestra historia, de nuestra memoria y de nuestra visión de mundo, andamiaje desde el cual los sujetos construyen conocimiento e interpretan la realidad que los conforma (páx. 104).

As sociedades indíxenas resisten ao colonialismo, pero fano cun **ethos barroco**, é dicir, non poden pecharse á intrusión de elementos coloniais; no seu lugar, apostan por asimilarlos e resignificalos a partir das súas propias concepcións do mundo. "Lo que Silvia Rivera ha denominado el **mundo *ch'ixi***, que es aquella forma de ser mestizo que está en tensión permanente entre su ser negado y su ser impuesto" (p. 105).

6. CAPÍTULO 6: Millán, Márgara. "Alcances político-ontológicos de los feminismos indígenas "

PALABRAS CLAVE: MODERNIDADE "REALMENTE EXISTE" VS MODERNIDADES ALTERNATIVAS, FEMINISMO DECOLONIAL

- **Modernidade realmente existente VS modernidades alternativas:**

- MODERNIDADE REALMENTE EXISTENTE: "Entiendo por modernidad 'realmente existente' el impulso hasta ahora dominante de subordinación del proceso de reproducción social en todos sus ámbitos (sentido de la reproducción, de su campo instrumental y de la formación de la subjetividad que la sustenta) a la necesidad de la acumulación de valor" (p. 121).
- MODERNIDADES ALTERNATIVAS: Aspiran a preservar a calidade plural e concreta da vida sobre o capital: "Están presentes tanto en la historia, como momentos reprimidos o cancelados de la acción colectiva, como en el presente, en una serie de movimientos sociales, de discursos emergentes, de intervenciones culturales y simbólicas, que de manera dispersa pero continua hacen su aparecimiento, insistiendo en lo invivible de esta modernidad, y sobre todo, en la potencialidad actual de otra forma civilizatoria (p. 122).

As modernidades alternativas xurden froito da mestura entre a cultura precolombina e o contacto coa modernidade dominante. Non hai ningunha cultura na actualidade que poida ser considerada como unha cultura *pura*:

Las culturas vivas son las culturas "manchadas" o ch'ixi, que no pueden tener el registro de "autenticidad pura", porque cuando esto le sucede a una cultura es cuando está petrificada en el museo, o cuando adquiere su forma fundamentalista y totalitaria, en la cual decide afirmarse a través de la negación y fácilmente la aniquilación del otro.

8. **CAPÍTULO 8: Mora, Maraina. "Repensando la política y la decolonización en minúscula. Reflexiones sobre la praxis feminista del zapatismo"**

PALABRAS CLAVE: FEMINISMO DECOLONIAL, ZAPATISMO

- **A política feminista descolonial debe apostar:**

- a) Por unha politización da vida cotiá e microdinámicas de poder (p. 156).
- b) Participación na loita emancipatoria común de homes e mulleres, rexeitando non o "nacionalismo" por exemplo, senón herdando del os aspectos que poden resultar útiles para a transformación e facendo unha relectura dos mesmos.
- c) Tecer pontes entre os feminismos do terceiro mundo.

- Recuperación da loita zapatista como exemplo de política feminista decolonial

9. **CAPÍTULO 8: Hernández Castillo, Rosalva Aída. "Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo"**

PALABRAS CLAVE: MONOCULTURA DE SABERES/ECOLOXÍA DE SABERES; MONOCULTURA DA RAZÓN FEMINISTA/ECOLOXÍA DE SABERES FEMINISTA, EUTOPIA/UTOPIA

Un dos grandes retos do feminismo é o de romper co **diálogo monolóxico** que presupón a non existencia das mulleres indíxenas mais, ao mesmo tempo, tampouco caer no **esencialismo** que entende que nelas reside un "saber primordial" que constituirá o

fundamento da nosa liberación: os seus saberes alternativos non deben ser pretexto para outorgarlles a responsabilidade de salvarnos. Tamén esta é unha forma de colonialismo. Algunhas indíxenas rexeitan o concepto de feminismo por ser en boa medida aliado co colonialismo (canto menos na súa vertente hexemónica).

Fronte ao concepto de "feminismo" (ante o cal as indíxenas se amosan reacias por mor da cerrazón das feministas a comprender a súa diversidade cultural), algunhas mulleres indíxenas apostarán polas nocións de **complementariedade e dualidade**. As mulleres indíxenas apostan por incluír no seu enfoque de xénero o comunitario, o equilibrio, o respecto, a dualidade, a cuatriedade, etc. Masculino e feminino deben permanecer en equilibrio: o supremo non é a substancia única, senón que é o Dual (pai e nai).

- **Por unha ecoloxía de saberes feministas**

Se Boaventura de Sousa Santos aposta por unh ecoloxía de saberes que garanta o diálogo crítico e equitativo entre o coñecemento occidental e o outras formas de coñecemento, Hernández propón unha **ecoloxía de saberes feministas**, o cal "no desecharía todos los conocimientos acumulados por el feminismo occidental, sino que trataría de relativizar su capacidad heurística, contextualizando sus orígenes y su espacio de enunciación, a la vezque desestabilizaría su relación jerárquica con los conocimientos emancipatorios delas mujeres indígenas, musulmanas, campesinas (páx. 208). A ecoloxía de saberes constituiría o recoñecemento de que todas as prácticas sociais dan lugar a coñecemento, e de que existen saberes que foron excluídos do coñecemento científico que se presenta como monopolio da verdade.

- **Aposta pola eutopía**

A eutopía é aquilo para o que necesariamente debe haber lugar; e necesariamente sabemos que debe haber lugar para un outro feminismo, para unha ecoloxía de saberes feministas, porque así se está poñendo de manifesto coa emerxencia de novos movementos feministas descoloniais:

Afirmamos la eutopía en el sentido de prefiguraciones o apariciones que ocurren en el tiempo presente, que ya dejan ver la emergencia del sentido “alter”, es decir, de ruptura con la modernidad capitalista, enunciando y practicando un compromiso radical con la vida, dejando ver a través de diversas prácticas a pequeña escala, en el ámbito de la producción-en-reciprocidad, de la toma de decisiones consensuada, de la impartición de justicia, del ordenamiento de género, de la inclusión

de las diferencias, derivas de un mundo ya posible, recuperándose de la expropiación de su propia soberanía comunitaria (p. 320).

Oyhantcabal, Laura Mercedes (2021). "Los aportes de los feminismos decoloniales y latinoamericano", *Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 20, 97-115.

(Disponible

en: <https://revistascientificas.us.es/index.php/anduli/article/view/10942>).

PALABRAS CLAVE: CORPO-TERRITORIO, FEMINISMO HEXEMÓNICO, COLONIALISMO, COLONIALIDADE, COLONIALIDADE DE PODER, COLONIALIDADE DE SABER, FEMINISMO DECOLONIAL, SISTEMA MODERNO -COLONIAL DE XÉNERO, COLONIALIDADE DE XÉNERO, PATRIARCADO ANCESTRAL, ENTRONQUE DE PATRIARCADOS, PATRIARCADO DE BAIXA/ALTA INTENSIDADE, PACTO SEXUAL, INTERSECCIONALIDADE/FUSIÓN

- **Obxectivo do texto:** darlle resposta a preguntas do tipo: "¿cuáles son las críticas de los feminismos-otros al sujeto del feminismo hegemónico?, ¿de qué forma la articulación con la propuesta decolonial ha sido útil para pensar la relación entre estos feminismos?, ¿cuáles han sido los aportes teóricos para erigir los feminismos decolonial y latinoamericano?, ¿qué discusiones fundamentales han dado estos feminismos para entender nuestros cuerpos-territorios, nuestra historia y nuestras tierras?, y ¿qué herramientas teóricas brindan para abordar futuras investigaciones?" (p. 98).

- **Punto de partida:** crítica á construción dun **suxeito "muller" homoxéneo** por parte do feminismo hexemónico. O problema do suxeito muller non era só que se tivera construído á marxe das mulleres de 3/4 partes do mundo, senón que a súa construción obedecería única e exclusivamente a unha lóxica de diferenciación sexual respecto do home (e, concretamente, do home branco occidental) e ignorando as diferenzas internas entre mulleres (cfr.: p. 99).

Como resposta a esta lóxica universalizadora xurden feminismos-otros, feminismos críticos. Entre eles, destacará no continente latinoamericano o **feminismo decolonial**, denunciando a "inquietante cercanía" do feminismo hexemónico cos discursos coloniais (p. 10).

- **Conceptos fundamentais do feminismo decolonial:**

- **COLONIALISMO:** Comprensión do colonialismo como "aquellas experiencias geopolíticas e históricas específicas en las que un país ejerce

poder y dominio sobre otro, en este caso España y Portugal sobre los distintos países de Latinoamérica" (páx. 101).

- COLONIALIDADE: Unha vez culminado o período colonial, o patrón de poder forxado durante 500 anos pervive como secuela, en forma de colonialidade:

la colonialidad es la lógica de poder y control común a todas las formas de colonialismo que sigue operando y reproduciéndose aunque los países estén ya independizados, es decir, aunque no sean más colonia de otro país (Quijano, 1992). (p. 101).

A supervivencia da colonialidade logo dos procesos de independencia deberíase en boa medida a que estes foron liderados por ciroulos sobre as bases filosóficas da Ilustración que, baixo os lemas de "igualdade", "universalidade" e "liberdade", agochaban as súas restricións aos varóns brancos europeos e heterosexuais. Por este motivo, na aplicación destes principios a América Latina, tan só a poboación europea branca se beneficiaría destas novas "ordes democráticas", excluindo a poboación indíxena e negra. Como indica Medina Martín (cfr.: p. 101):

Tras la retórica filosófica de la universalidad de los derechos, desde un punto de vista sociopolítico (...) (estaba) en realidad la subjetividad masculina, blanca y con cierta capacidad adquisitiva, tal y como declaraba la Constitución francesa e 1791 (p. 101)

Cales son as consecuencias da colonialidade? Fundamentalmente, a creación dunha estrutura de poder mundial organizada en torno á noción de raza. Isto é o que Quijano denominará como **colonialidade de poder**. A noción de raza permitiría a xerarquización das de brancos e indíxenas, mais tamén serviría como criterio para o control do traballo, da subxectividade e intersubxectividade, do sexo, da autoridade e dos seus recursos. Con todo, este control non podía ser asegurado por medio do uso da forza: era necesario que os pobos orixinarios "naturalizaran el imaginario cultural europeo como la única forma posible de relacionamiento con la naturaleza, el mundo social y con sus propias subjetividades" (p. 103). A coloialidade de poder non sería posible, xa que logo, sen unha dimensión epistemolóxica-cultural: a colonialidade de saber. Ao xenocidio sumáíase un epistemicidio que levaría a concibir a América Latina

nada máis que como unha prolongación de Europa e, de certo, esta lóxica colonial de anulación cultural e epistemolóxica sería reproducida no interior de Abya Yala (colonialismo interno) por mestizos e crioulos que aspirarían á branquitude como forma de acceder ao poder: "Entonces, y en este sentido, la colonialidad del poder no sólo reprime, excluye y subalterniza las formas no europeas de subjetividad, sino que también produce nuevas formas de ser y estar en el mundo que las sustituyen" (p. 103).

- **A crítica de Lugones a Quijano:** María Lugones, tomando como marco teórico de referencia a proposta do feminismo negro da noción de interseccionalidade e a colonialidade de poder de Quijano, elaborará o concepto de "sistema moderno-colonial de xénero":

Ella elabora la propuesta de un proyecto que integra dos marcos de análisis que se habían desarrollado en el continente pero que aún no habían conseguido dialogar y aunarse para cobrar fuerzas. Por una parte, toma las teorías interseccionales sobre raza, género, clase y sexualidad que habían desarrollado los feminismos negros de Estados Unidos y que luego aplicaron también otras feministas. Estas teorías colaboraron en el entendimiento de la exclusión histórica, teórica y práctica de las mujeres no-blancas en las reivindicaciones de luchas feministas hegemónicas. Por la otra, toma aportes de la escuela decolonial y en particular toma a Anibal Quijano con su concepto de colonialidad del poder. El entrecruce de ambas teorías le permite a Lugones desarrollar una concepción distinta sobre cómo opera la opresión de género en contextos de colonialidad, permitiéndole dar cuenta de lo profundo de la imposición colonial. A esta concepción ella la llama el sistema moderno-colonial de género (Lugones, 2008: 77) (p. 104).

Se ben Lugones toma a Quijano como referente fundamental, amosarase crítica co que considera un escaso alcance da articulación entre o xénero e a colonialidade. De certo, para Quijano a colonialidade atravesaría o control, non só do traballo, da autoridade e da subxectividade/intersubxectividade con cadanseus produtos e recursos, senón tamén o control do sexo. Segundo el, a construción do xénero en Abya Yaa respondería á loita polo contro do acceso sexual aos corpos das mulleres. As limitacións desta análise virían dadas polo que Lugones considera un sesgo heterosexual e de naturalización do sexo, como se se tratasen de categorías naturais e construídas de igual maneira en todas as sociedades. Quijano non conseguiría advertir que o xénero antecede aos trazos biolóxicos sexuais e, polo tanto, toda construción de xénero é previa ao sexo (non pode haber disputa polo acceso sexual en Abya Yala se non hai unha construción de xénero previa).

Ademais, estaría presupoñendo a existencia dun patriarcado previo en Abya Yala polo que os homes eran considerados como posuidores da posibilidade dun acceso sexual ao corpo das mulleres (acceso polo que posteriormente competirían cos varóns brancos).

- **A superación da interseccionalidade** pola lóxica da fusión: Ao igual que acontecía con Quijano, tamén Lugones advertirá as limitacións da análise interseccional que pon de manifesto a invisibilización das "mulleres negras", por exemplo, baixo as categorías de "muller" e "negra" que non inclúe a ningunha das dúas. Con todo, considera que non se pode considerar a identidade da muller negra como unha mera "intersección" entre dúas categorías separadas, como un cruce, senón máis ben como unha fusión que ten lugar no corpo de cada unha de nós: "Sólo al percibir género y raza como entramados fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color" (cfr.: p. 105).

Defenderé la necesidad de pasar (...) de la lógica de la interseccionalidad a la lógica de la fusión, de la trama, de la emulsión. Esta lógica defiende la inseparabilidad lógica de raza, clase, sexualidad y género. Mientras la lógica de la interconexión deja intacta la lógica de las categorías, la lógica de la fusión la destruye. (...). La fusión o la emulsión nos capacita para pasarnos por completo a la resistencia (Lugones, 2005: 66)". (p. 105).

De forma similar a Lugones, Oyhanthcabal advírtenos da necesidade de non entender a interseccionalidade como unha suma de eixos de subordinación, senón máis ben como a orixe de "nuevas realidades y experiencias de opresión resistencia" (p. 111).

- Proposta de Lugones: **o sistema moderno-colonial de xénero.**

Con base a estas dúas revisións críticas, María Lugones propón a noción de **sistema moderno-colonial de xénero**, o cal se caracterizaría por toda unha serie de trazos característicos: dimorfismo sexual, a organización patriarcal e a heterosexualidade como réxime político" (p. 106) que, non obstante, se co-constituirían xunto con outras categorías como a raza, por exemplo. Por este motivo, este sistema de sexo/xénero moderno sería colonial e non poderá ser pensado como tal con anterioridade á colonización de América, nin en Europa nin tampouco en Abya Yala. Isto suscita toda unha serie de preguntas: En particular, los aportes de Lugones disparan una serie de preguntas en torno al momento previo a la conquista: ¿se podría hablar, de todas formas,

de un patriarcado previo a la colonización?, ¿qué organización de género existía, si es que había una?; y durante su implementación: ¿qué consecuencias tuvo y cómo afectó a las poblaciones la implantación del sistema moderno/colonial de género?" (p. 106). As feministas latinoamericanas articularon distintas respostas ante estas cuestións.

- **Críticas a María Lugones:** sobre a existencia dun patriarcado orixinario nas comunidades indíxenas.

A) O ENTRONQUE DE PATRIARCADOS: Julieta Paredes considerará que o patriarcado non é meramente unha construción colonial (como si o consideraba Lugones), senón que xa existía nas sociedades precolombinas, se ben coa colonización se produciría a súa imbricación (entronque) co patriarcado occidental. (Persoalmente creo que a carencia do postulado de Paredes é que non logra ver como a configuración do patriarcado en Abya Yala non resulta independente dos cambios no sistema sexo-xénero que se produciron en Europa e como ambos constitúen a dobre cara dun sistema de xénero que aparece neste momento como un sistema de sexo-xénero moderno-colonial e mundial).

B) PATRIARCADOS DE DISTINTO ALCANCE : A antropóloga Rita Segato fundamentarase nunha serie de evidencias históricas que lle permitirán concluír a existencia dun patriarcado ancestral previo á colonización que, non obstante, fundamentándose nunha construción distinta do xénero (dual e non binaria) podería ser considerado como un patriarcado de baixo impacto, distinto do patriarcado de alta intensidade propio do sistema de xénero moderno colonial. Segato representa do xeito que segue a transformación do patriarcado que se produce coa colonización (cfr.: p. 107).

C) AUSENCIA DE PATRIARCADO ANCESTRAL: Esta é a postura de Lugones quen entende que o patriarcado tan só pode ser comprendido como moderno-colonial .

- **Como e produciría a construción do xénero en América Latina?**

a) Alianza entre conquistados e conquistadores (PACTO SEXUAL): os conquistados comezan a observar ás mulleres dende a "mirada pornográfica" que era característica dos colonizadores.

b) Despolitización da esfera doméstica

c) A consideración da muller indíxena como un corpo accesible sexualmente (violación do "corpo-territorio"). É esta construción da muller indíxena a que permitiría a construción da muller branca co arquetipo de "corpo pasivo, frágil y virginal que debe ser protegido del acceso sexual" (p. 109). É así como a colonización non suporía só a imposición dun réxime patriarcal europeo en Abya Yala, senón que o réxime de xénero alí imposto canalizaría o lado escuro e violento (violacións, sexualización, etc.) do patriarcado para amosar en Europa a súa cara máis "clara" (baseado na heterossexualidade, no dismofirismo sexual, na pureza, debilidade e fraxilidade da muller).

A partir da conquista os patriarcados de ambas rexións non poden ser considerados como construídos de forma autónoma, senón que a colonialidade que teñen en común colonizados/colonizadores atravesa tamén a construción de xénero. E é este o motivo polo cal Lugones falará da *colonialidade de xénero*. Isto evidencia que sen descolonización non hai despatriarcalización porque o patriarcado latinoamericano tal e como está construído está suxeito ás necesidades de Europa para manter a estabilidade do seu sistema patriarcal, no que respecta a súa cara visible (cfr.: p. 109).

Montanaro Mena, Ana Marcela (2016). "Hacia el feminismo decolonial en América Latina", en Blanco, Marian e San Segundo, Rosa *Investigación joven con perspectiva de género*, Madrid: Instituto de Estudios de Género (Universidad Carlos III de Madrid), 336-355

(Disponible en: <http://hdl.handle.net/10016/23966>).

PALABRAS CLAVE: FEMINISMO HEXEMÓNICO, HOMOXENEIZACIÓN DO CONCEPTO "MULLER", COLONIALIDADE DE XÉNERO, FEMINISMO DECOLONIAL, FEMINISMO POSCOLONIAL, XÉNERO, FEMINISMO INSTITUCIONAL VS FEMINISMO AUTÓNOMO

RETOS DO FEMINISMO DECOLONIAL

- Dar conta da **condición das mulleres non brancas** e recoller as súas urxencias propias, tendo en conta a imbricación das relacións de clase, raza e xénero (VIOLENCIA MULTIDIMENSIONAL)
- Como o colonialismo e a vixente **colonialidade moldean as identidades de sexo/xénero**
- Criticar o **racismo estrutural**, o sexismo e o imperialismo aínda presente na política
- Comprender non só a situación global, senón as **prácticas concretas e "micro" que subordinan ás mulleres racializadas, pobres, etc.**
- **Recuperar o legado das mulleres afros e indíxenas** que dende as súas comunidades lideraron movementos de resistencia, recuperando a súa cosmogonía no que ten de paritaria e "igualitaria" (proposta do feminismo comunitario)
- Revisar as **conexións entre modernidade, capitalismo, patriarcado, racismo e democracia liberal.**
- **Reinterpretación da historia en clave crítica á modernidade**, recuperando as culturas ancestrais indíxenas.
- **Descolonizar a epistemoloxía feminista**
- **Pensar a existencia do xénero e o patriarcado nas sociedades amerindias antes da intrusión europea.**

- Reflexionar sobre o **xénero como categoría que debe ser contextualizada**, advertindo de que a súa concepción como categoría ahistórica (tal e como foi pensado polas feministas ilustradas) resulta pouco axeitado á hora de dar conta da realidade das mulleres de 3/4 partes do mundo (mulleres racializadas, pobres, lesbianas, etc.). Ao respecto, afirma Espinosa Miñoso:

El género nunca opera de forma separada y, más aún, si estamos atentas a propuestas como la de María Lugones respecto de que esta categoría género no explicaría de forma adecuada la manera en que han sido sometidas “las mujeres” de los pueblos no europeos; deberíamos estar dispuestas a aceptar lo inadecuado de un us universalista de la categoría de género (la división dicotómica del mundo en “mujeres” y “varones”) o al menos atenernos siempre (y no en determinadas ocasiones) a su uso de una forma inestable e interdependiente de otras categorías como raza, clase y ubicación geopolítica.(Espinosa,2014b:9).

Montanaro Mena, Ana Marcela (2017). *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina*, España: Dykinson.

1. CAPÍTULO 1: Nocións sobre o poscolonialismo.

- As orixes do discurso poscolonial.

Os primeiros estudos poscoloniais foron levados a cabo por inmigrantes que se trasladaron dende as colonias ate o imperio (francesas, Inglaterra, estadounidenses) e que reflexionaron dende a súa dobre condición como “personas, socializadas en dos mundos diferentes en cuanto a su idioma , religión, costumbres y organización político-social: el mundo de las naciones colonizadas, que ellas o sus padres abandonaron por alguna razón, y el mundo de los países industrializados, en donde viven y trabajan ahora como intelectuales o académicos” (p. 19).

- **Aimé Césaire e a negritude:**

Césaire foi un dos primeiros estudosos do poscolonialismo que acuñou o termo de **negritude**, entendido como un “movimiento ue u se originó como reacción a la asimilación cultural y la opresión, impuestas por el sistema colonial francés y a los significados occidentales etnocéntricos y racistas”. El analizou por vez primeira a colonización como “un proceso que encerró relaciones de dominación y sumisión, proceso que le otorgó al colonizador el estatus de guardián del poder y a los colonizados el de instrumento de producción y, por tanto, los cosificó” (p. 23).

- **E. Said e o orientalismo:**

Said evidenciou como Oriente foi construído como unha invención de Europa por medio do “orientalismo”. As consecuencias do colonialismo trascenden o económico, afectando ao ámbito cultural e epistemolóxico.

- Principais representantes do poscolonialismo: **Homi Bhabha, Spivak e Edward Said.**
- Algunhas teses: denuncia da violencia epistémica e da necropolítica.

- Def. **violencia epistémica** (Spivak): la violencia producida por la invisibilización y el silenciamento de los discursos de sujetos y grupos sociales subalternos, con el propósito de dominarlos y excluirlos de las formas de producción de conocimientos, confinándolos al silencio” (p. 37).
- Def. **necropolítica** (Mbembe): fenómeno por medio do cal é o estado colonial o que decide aquel que pode vivir e aquel outro que está condenado a morrer (p.40).

2. CAPÍTULO 2: América Latina e os estudos coloniais.

- Figuras fundamentais na teoría da colonialidade latinoamericana: Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Arturo Escobar, etc., integrantes do grupo Modernidad/Colonialidad
- Orixes do xiro decolonial: influencia da teoría da dependencia (anos 70) e dos estudos poscoloniais.
- Características do grupo Modernidade/Colonialidade:
 - a) Localización do inicio da Modernidade coa conquest de América Latina a e non coa revolución francesa
 - b) Foco de análise na relación colonialismo/capitalismo como constitutivas da Modernidade: a Modernidade non é un fenómeno europeo. non hai Modernidade sen colonialismo
 - c) Consideración do eurocentrismo como a forma de pensamento da modernidade europea.
- Algúns conceptos e figuras clave:
 - **Boaventura de Sousa Santos** acuñou o termo de “**epistemologías del sur**” (def.): "la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales. El Sur es en estos términos una

“metáfora del sufrimiento humano. Es un Sur que también existe en el Norte global geográfico, el llamado tercer mundo de los países hegemónicos.” (p.47).

- **Aníbal Quijano** fala da "**colonialidade de poder**", termo acuñado no ano 1992 no medio do debate suscitado polos 500 anos da conquista de América. Define a colonialidade de poder como:

aquel ámbito del poder que está atravesado en (el ámbito de la dominación, la explotación y el conflicto y en cualquiera de los dominios sociales (economía, autoridad, género y sexualidad, autoridad, intersubjetividad) por la idea de raza y consiste, básicamente, en una clasificación, y por lo tanto, en una operación epistémica de los seres humanos en escala de inferior a superior (p. 56).

- Evidencia así a diferenza entre colonialismo e colonialidade:

El colonialismo se refiere estrictamente a una estructura de dominación/explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder (p. 54).

El término colonialidad hace referencia a un fenómeno histórico de mayor complejidad que aún está presente y atañe a un patrón de poder que “trabaja mediante la naturalización de clasificaciones jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, lo que trae consigo que relaciones de dominación se reproduzcan, (...)” garantizando de esta forma la explotación a escala mundial de un grupo de seres humanos sobre otro y la (...) subalternización y obliteración de los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados (p. 54).

- **Walter Mignolo**, pola súa parte, referirase á **colonialidade do saber**, a cal “tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje” (p.61).

3. **CAPÍTULO 3 e 4: Os límites do feminismo hexemónico e o nacemento do feminismo poscolonial**

- Crítica á tendencia á **universalización** e á **homoxeneización** do feminismo clásico:

O problema era que “su práctica reproducía los mismos problemas que criticaba . Mientras ponía en duda el universalismo androcéntrico, produjo la categoría de

género y la aplicó universalmente a toda la sociedad y a toda la cultura, sin poder dar cuenta de la manera en que el sistema de género es un constructo que surge para explicar la opresión de las mujeres en las sociedades modernas occidentales y, por tanto, le sería sustantivo” (p. 69).

Como consecuencia da crítica ao **feminismo hexemónico** ilustrado branco(burgués, xurden os **feminismos poscoloniais**.

- Def. feminismos poscoloniais:

Definimos feminismos poscoloniales como aquellos que constituyen un conjunto de aportaciones feministas del sur global, dispersas en la geografía pero que se asumen situados en geografías y territorios concretos y desde las diversas argumentaciones de la colonialidad y decolonialidad, asumen nuevos retos e incorporan nuevos sujetos que han estado silenciados y excluidos en el feminismo hegemónico, y que, desde la periferia del conocimiento apuntan a denunciar el carácter eurocéntrico, etnocéntrico y universalizador del sujeto del feminismo hegemónico y de la forma en que este reproduce la colonialidad estando en relación estrecha con la propuesta de decolonizar el pensamiento y la praxis feminista” (p. 76).

- Características feminismos poscoloniais:

-

a) Aposta pola **inteseccionalidade política**: os movementos antirracistas ignoraban a categoría de xénero da mesma maneira que o feminismo o facía coa categoría de raza: “Todas las mujeres son blancas, todos los negros son varones, pero algunas de nosotras somos valientes” (p. 81).

b) Rexeitamento do **discurso salvacionista** do feminismo hexemónico. **Mohanty** repara en como se constrúe á muller do primeiro mundo como a liberada e do terceiro mundo como a oprimida.

La mujer promedio del tercer mundo es la que se ha construido desde la mirada de la otredad, la que se asume por los ojos del etnocentrismo como aquella que “lleva una vida esencialmente truncada debido a su género femenino (léase sexualmente constreñida) y a su pertenencia al tercer mundo (léase ignorante, pobre, sin educación, limitada por las tradiciones, doméstica, restringida a la familia, víctima, etc.). esto, sugiero, contrasta con la autorepresentación (implícita) de la mujer occidental como educada, moderna, con el control de su cuerpo y su sexualidad y con la libertad de tomar sus propias decisiones. (p. 106).

c) Defensa dunha **teoría do punto de vista** e do **privilexio epistémico**: dende abaixo e posible adquirir o punto de vista do opresor, mentres que o que exerce a opresión non pode comprender o punto de vista do oprimido.

d) Aposta por un **coñecemento situado** (Donna Haraway):): non hai investigación neutra, toda parte dunhas premisas e dun punto de partida do que se debe deixar constancia.

e) Recoñecemento das mulleres do terceiro mundo como posuidoras da capacidade de **axencia social** (Saba Mahmood)

5. CAPÍTULO 5: Do feminismo poscolonial ao feminismo decolonial

Se ben nun primeiro momento o feminismo latinoamericano configuraríase bebendo do feminismo europeo (anos 90: oenexización), a partir do VI Encontro fmeinista Latinoamericano e do Caribe prodúcese unha rotura ao respecto do feminismo institucional e nace un feminismo como resistencia: o feminismo autónomo. Del xurdirá, á vez, o feminismo decolonial.

- Orixe e def. do feminismo decolonial.

Como consecuencia dos desenvolvementos do feminismo autónomo, aparece o feminismo decolonial, nomeado por vez primeira por **María Lugones**, entendido como unha converxencia da interseccionalidade do feminismo poscolonial e a crítica da modernidade feita polo grupo Modernidade Decolonial.

Def. do feminismo decolonial: “un movimiento en pleno desarrollo que se asume como crítico de la teoría, discurso y la propuesta del feminismo hegemónico occidental, blanco, racista y burgués” (p. 119). Teñen moi en conta o concepto de colonialidade de poder, “asumida como proceso de imposición y dominación estructural de una cultura sobre otra, proceso que permea las prácticas económicas, sociales y políticas mediante la interiorización de valores, prácticas y normas ajenas a quienes son colonizados” (p. 120).

- Obxectivos do feminismo decolonial

- **Dar conta da experiencia das mulleres non brancas tendo en conta a imbricación das relacións de clase, raza e xénero.**
 - **Recoñecer os saberes autóctonos e a participación das mulleres indíxenas.**
- Xurde como parte do feminismo decolonial un feminismo comunitario (Lorena Cabnal) que non se presenta como herdeiro da Ilustración, senón que aposta por un feminismo que parta das raíces das comunidades indíxenas: “Su símbolos promueven la liberación de la opresión histórica contra los cuerpos sexuados de

mujeres y contra la opresión histórica capitalista de la naturaleza, pero a su vez evocan e invocan las resistencias y transgresiones ancestrales de las mujeres” (p. 125).

- **Criticar a concepción do feminismo clásico como produto da Ilustración:**

El feminismo decolonial, al estar vinculado al proyecto teórico y político que devela la colonialidad como lado oscuro de la modernidad, entra a cuestionar severa y radicalmente el feminismo que se asume producto de la Ilustración y con ello (...) la lectura de una historia ascendente de “conquista de derechos para las mujeres” que se estima ha comenzado en Europa y los Estados Unidos y luego se ha ido extendiendo al resto del mundo, producto de la aparición del feminismo como movimiento universal” y como fenómeno paulatino y escalonado, que se originaría conforma la Ilustración fuera avanzando y expresando claramente sus propios postulados” (p. 127).

- Concepto central: **o sistema moderno colonial de xénero** (acuñado por Lugones).

Para Lugones, se ben o xénero existía antes da intrusión colonial, as relacións xenéricas precolombinas tamén foron colonizadas a través da “introducción con la colonia de un sistema de organización social que dividió a las gentes entre seres humanos y bestias” (p. 132). Falamos así dun sistema género moderno/colonial que se instituíu:

a partir del dominio colonial sobre las sociedades indígenas, que fue condicionado y pasó por la toma de control sobre los cuerpos, la vida y la muerte de las mujeres indígenas, y se convirtió en el terreno mismo de la negación por la supervivencia entre los hombres colonizados y los hombres colonizadores en el embate colonial. El nuevo dominio que los hombres indígenas lograron imponerle a las mujeres indígenas, se transformó perversamente en la única manera de conservar lo que quedaba del patrimonio cultural de estas sociedades, ahora avasalladas por la colonialidad del poder (p. 133).

- Premisas de Lugones:

- Non existía un patriarcado anterior á intrusión colonial
- O sistema sexo-xénero aplicado no territorio latinoamericano non foi idéntico ao occidental (as mulleres atopábanse máis próximas ás bestas que aos seres humanos). introducción do xénero en América fixo que as mulleres colonizadas se convertesen en “seres que pudieron ser explotados hasta su muerte; aniquilados física, sexual, cultural y simbólicamente con la mayor impunidad” (p. 136).

Los indios y negros no podían ser hombres y mujeres, sino seres sin género. En tanto bestias, se los concebía como sexualmente dimórficos o ambiguos, sexualmente aberrantes y sin control capaces de cualquier tarea y sufrimiento, sin saberes, del lado del mal en la dicotomía bien y mal, montados por el diablo (...) Se los trató como totalmente accesibles sexualmente por el hombre y sexualmente peligrosos para la mujer (p. 135).

- O sexo é, ao igual que o xénero, unha construción social.
 - O Sexo-xénero resultaron tan importantes como a raza na ordenación do territorio colonizado.
- Críticas a Lugones: Autoras como Julieta Paredes Rita Segato considerarán que existía unha construción xenérica xerárquica en América Latina antes que a conquista, aínda recoñecendo que a colonización incrementaría a dicotomía masculino/feminino. Segundo ela, antes da intrusión colonial había unha organización patriarcal xerárquica, “aunque diferente a la del género occidental, a las que denomina **patriarcados de baja intensidad**, los que al entrar en contacto con la colonialidad /modernidad y la dinámica de los patriarcados occidentales, se mantuvieron en un orden con una apariencia de continuidad, pero regido por normas diferentes” (p.138).

Ochoa Muñoz, Karina (2017). "Descifrando nuestros cuerpos racializados", *Faia*, 6, (29).

(Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6246934>).

PALABRAS CLAVE: CORPO, CORPORALIDADE, SEXUALIZACIÓN, RACIALIZACIÓN, DESHUMANIZACIÓN DO INDÍXENA, MODERNIDADE, EMASCULACIÓN/HIPERMASCULINIDADE, NON-ÉTICA DA VIOLENCIA, FEMINIZACIÓN DO VARÓN INDÍXENA

Ochoa Muñoz observa como os discursos acerca da corporalidade foron obxecto de modificacións substanciais ao longo da Historia. Será coa Modernidade onde o corpo se converte en obxecto maleable, manipulable grazas á articulación natureza-tecnoloxías-cánones sociais. Esta converxencia entre natureza e cultura que se produce na corporalidade, permitirá marcar aos corpos das poboacións colonizadas como racializadas. A corporalidade e subxectividade europea emerxerán, de acordo coa outra, coa codificación do Outro e do seu corpo como racializados. Adhírese así a tese de Dussel na afirmación de que a modernidade só puido emerxer a raíz da experiencia colonial:

De acuerdo a mi tesis central, 1492 es la fecha del “nacimient” de la modernidad, si bien su gestación envuelve un proceso de crecimiento “intrauterino” que le precede. La posibilidad de la modernidad se originó en las ciudades libres de la Europa medieval, que eran centros de enorme creatividad. Pero la modernidad como tal “nació” cuando Europa estaba en una posición tal como para plantearse a sí misma contra un otro, cuando, en otras palabras, pudo constituirse con un unificado ego, explorando, conquistando, colonizando una alteridad que le devolvía una imagen de sí misma. Ese otro, (...) no fue “descubierto”, o admitido, como tal, sino disimulado, o “en-cubierto”... Así, si 1492 es el momento del “nacimient” de la modernidad como un concepto, también marca el origen de un proceso de ocultamiento o no reconocimiento de lo no-europeo (Dussel, 2001:58) (cfr.: p. 3).

A Modernidade europea tería constituído o triunfo do mundo da razón fronte ao mundo das necesidades, a imposición do humano sobre o non-humano, da técnica fronte á natureza, etc. As dicotomías natureza-cultura, corpo-razón, suxeito-obxecto, feminino-masculino deben ser consideradas, por conseguinte, centrais da modernidade. Estas dicotomías xerárquicas caracterizaríanse por estar formadas por dous polos opostos,

excluíntes e irreconciliables, onde o corpo sería desvalorizado (asociado ao racional, irreflexivo, etc.) fronte á potencialidade da razón.

Lo anterior nos revela cómo con la modernidad toda entidad corporal fue concebida a luz de la dicotomía cultura/naturaleza, y el cuerpo se volvió sinónimo de irracionalidad, emotividad, sensorialidad, a la vez que blanco de deseo y de pasión sexual (Turner, 1994: 24). Por lo que también termina por asociarse con una dimensión que tiene que ser controlable-dominada y/o transformable: la naturaleza (p. 6).

O desexo de dominar ao corpo (por analoxía coa natureza), implica que este se presente como socialmente construído. En palabras de Mary Douglas: "El cuerpo es un medio de expresión altamente restringido, puesto que está muy mediatizado por la cultura y expresa la presión social que tiene que soportar. La situación social se impone en el cuerpo y lo ciñe a actuar de formas concretas, así, el cuerpo se convierte en un símbolo de la actuación" (p. 7). Unha destas formas de construción da corporalidade sería a racialización dos corpos.

Esta autora aposta pola necesidade de superar a concepción moderna do corpo como natural, para reparar na súa construción social. Servíndose das palabras de Antón y Damiano (2010: 21), enfatizará que: "la constitución de los cuerpos y su análisis no puede hacerse al margen de los procesos de formación de poder social. En este sentido, también hay que considerar al cuerpo "como uno de los territorios de las luchas sociales" (cfr.: p. 9).

O patrón de poder imposto en América Latina sería un patrón indubidablemente colonial, o cal influiría de maneira decisiva na sexualización e racialización dos pobos colonizados. Repara así en como os corpos indíxenas serían hipersexualizados e constantemente violados (se ben María Lugones consideraría que isto non significaría que fosen corpos violables). Incluso no momento no que os indíxenas, con posterioridade, sexan recoñecidos como humanos (canto menos formalmente), serían privados da razón: eran "menores de idade" que debían ser conducidos pola sociedade occidental; eran, noutras palabras, "corpos" que debían ser sometidos pola "razón" que é, necesariamente, razón occidental (cfr.: p. 15). Esta hipersexualización e obxectualización das mulleres e homes indíxenas (nunca recoñecidos como plenamente humanos, carentes de razón) implicaría a instalación dunha ética da guerra e a normalización da violencia nos seus corpos-territorios. Violencia que se segue manifestando hoxe en día nos feminicidios de Ciudad Juárez, na fronteira entre México e EEUU, por exemplo (cfr.: p. 17).

Se en Europa se entendía que era a muller a carente de razón e o varón o posuídor da mesma, en América ambos -varón e muller- serían considerados como incapaces dun pensamento racional, necesitados de orientación permanente. É por este motivo polo que Karina Ochoa falará da "feminización do indio" (p. 18). Obsérvase así como, necesariamente, a racialización dos corpos indíxenas vai da man da sexualización: a violencia non se reproducirá só nos corpos das mulleres indíxenas, senón tamén dos varóns que nunca acadarán o estatus do varón occidental. Esta emasculación do varón indíxena fronte ao varón occidental será, de acordo con Rita Segato, o que provocará unha hipersexualización do home indíxena, quen reproducirá no seu fogar a ética da violencia que vive el na esfera pública (cfr.: p. 18). Esta afirmación da masculinidade por medio da violencia tórnase incluso máis notable nunha actualidade na que os varóns carecen de todos os recursos que dende Occidente se consideraron que podían reafirmar a súa masculinidade (a cal se lle presenta como un mandato):

En un momento en el que en este mundo y en este país, los estereotipos de masculinidad contruidos tradicionalmente ya no pueden cubrir las expectativas (porque los hombres ya no pueden cumplir la función de ser los proveedores debido al desempleo, la alta precariedad de la vida, etc.), lo único que queda para ratificar la masculinidad es el uso y monopolio de la violencia (elemento que le da sentido al Estado y a lo masculino). (p 18).

Á luz do anterior, Ochoa reflexionará da man dalgunhas autoras feministas decoloniais a imbricación entre xénero/raza e a colonialidade de poder:

- a) Colonialidade de xénero: María Lugones
- b) Colonialidade da democracia: Breny Mendoza.
- c) Colonialidade da corporalidade: Karina Ochoa.

Ochoa Muñoz, Karina (2019).*Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismo descoloniales en los sures globales*, Madrid: Akal.

1. CAPÍTULO I: "La colonialidad del género y poder. De la postcolonialidad a la decolonialidad". Breny Mendoza

CONCEPTOS: MODERNIDADE, INTERSECCIONALIDADE, COLONIALIDADE DE XÉNERO, TEORÍA POSCOLONIAL/TEORÍA DECOLONIAL, VIOLENCIA EPISTÉMICA (REPRODUCIDA POLO FEMINISMO) , COLONIALIDADE DE SER

- ANTECEDENTES DO FEMINISMO DECOLONIAL

a) O feminismo negro

O feminismo negro ou feminismo de cor non pode subsumir as esixencias descoloniales pois o certo é que as mulleres afros en EEUU non viven a experiencia colonial e por tanto non poden falar polas subalternas latinoamericanas: "La descolonización no es una metáfora para todas las críticas antirracistas, anticapitalistas ni tampoco de las críticas al eurocentrismo" (p. 40).

O concepto de **interseccionalidade** foi acuñado polo feminismo negro e resulta compatible con políticas liberais de inclusión; en cambio, dende os feminismos postcoloniais e decoloniais, a interseccionalidade debe conducir necesariamente a unha descolonización efectiva.

b) O feminismo poscolonial

A **teoría poscolonial** sería representada fundamentalmente polo Grupo de Estudios Subalternos del Sudeste Asiático (p. 46) que, partindo da influencia de Derrida e de Foucault, proporían unha reconstrución da Historia dende Abaixo, tomando como punto de partida a experiencia colonial da India e doutras partes da Asia. Esta é tan só unha das diferenzas co Grupo Modernidade/Colonialidade que tomarán como punto de partida, non a colonización da Segunda Modernidade, senón a colonización do século XV.

Spivak fala da **violencia epistémica** para referirse non só como as mulleres do Norte universalizan as súas experiencias de mulleres brancas do Primeiro Mundo e de clase media como se fosen as experiencias de todas as mulleres, senón tamén ao feito de que estas mulleres "privilexiadas", co pretexto de darlle voz as mulleres pobres do Terceiro

Mundo, acaban por producir discursivamente ao subalterno, describindo as súas presuntas realidades e impedíndolle a estas mulleres que adquiran voz propia: "Con el pretexto de darle voz a los oprimidos, los discursos de académicas y activistas de Occidente sustituyeron las versiones orientalistas de las mujeres del Tercer mundo para hacerlas pasar como las realidades vividas del subalterno" (p. 49). Por medio desta representación exércese unha violencia epistémica, asegurando a superioridade de Occidente sobre o non Occidente. O subalterno é retratado, non só pola Academia do norte, senón tamén en boa medida polos teóricos da Academia do Sur (herdeiros da anterior) como "pasivo, irremediabilmente oprimido y esencialmente el otro de los sujetos occidentales" p. (49).

Tal e como apunta **Mohanty**, o feminismo occidental replicaría na súa produción/representación da subalterna a mesma dinámica que os discursos coloniais farían cos homes do Terceiro Mundo, os cales debían ser "salvados", xustificando a colonización en base a un proxecto de civilización do Terceiro Mundo. De forma similar, o feminismo occidental resultaría vítima deste complexo de misionero, xustificando o colonialismo da súa teoría e da súa praxe baixo a premisa de que eran necesarias "**mujeres blancas salvando a mujeres de color café de los hombres color café**" (p. 50).

- Sobre o papel do intelectual podemos diferenciar dúas posturas:
 - a) Unha representada por Foucault que considera que non se pode crear un programa político representando ao subalterno
 - b) Unha representada por Gramsci quen, por medio do seu intelectual orgánico, aposta pola posibilidade de que esta figure fale polo subalterno.

- **Diferenzas entre a teoría poscolonial e a teoría decolonial:**

- Para os poscoloniais o subalterno non pode falar; para os decoloniais si
- Para os poscoloniais o capitalismo é un sistema que dende Occidente foi importado a Oriente dando lugar a desenvollos moi distintos (no primeiro caso conducíndoo cara a Modernidade, no segundo condenándoo a pobreza). para os decoloniais non é posible pensar o capitalismo como un réxime importado a América Latina, senón que o capitalismo naceu precisamente do fenómeno do colonialismo.

c) O xiro decolonial e a rede Modernidade/Colonialidade. Teses principais

- O capitalismo require do colonialismo.
- O subdesarrollo da Colonia non se debe a incapacidade dos indíxena para aproveitar as condicións capitalistas, senón que é o colonialismo o que mantén o subdesarrollo da colonia, sendo necesario para o desenvolvemento da metrópole.
- O colonialismo é o lado escuro da Modernidade.
- A escravitude, os traballos forzados e a privación de dereitos fan posible a liberdade, igualdade e xustiza
- A liberdade do europeo depende da privación da liberdade do colonizado
- **Colonialidade do ser:** Os colonizados pasaron a habitar a zona do non ser: primeiramente privóuselle da súa humanidade, a cal lle foi recoñecida tras a polémica de Valladolid. Pero incluso cando foron recoñecidos como seres humanos (tan só así era posible xustificar a evanxelización), foron considerados como inferiores, os fillos de Cam, aqueles con sangue de cor da terra e, finalmente, os de raza inferior (a cor de pel determinaba o seu carácter salvaxe e primitivo). Foron considerados, nin sequera os Outros, senón os outros de Nós mesmos: son coma nós pero inferiores e nunca poderán acadar a nosa plena humanidade (antecedente do discurso evolucionista). Nunca foron recoñecidos como plenamente humanos, véndose privados da posibilidade de dereitos e autodeterminación.
- Centralidade do concepto de **raza**, que, tal e como apunta Quijano, reordenaría a totalidade da vida en América Latina: "La raza designaba quien sería esclavo, forzado a la servidumbre, o trabajador libre asalariado. Durante la Colonia, la raza determinó el estatus político y luego dictaría quien tendría acceso a una ciudadanía plena dentro del Estado-nación" (p. 56). A raza permitía garantir non só a superioridade do home europeo, senón tamén a superioridade da súa produción cultural, do seu coñecemento.

- **María Lugones e as orixes do feminismo decolonial**

De acordo con Lugones, o xénero é unha invención europea e só se introduce en América Latina por mor do colonialismo: "Las sociedades indígenas no concoán el "género" antes de la intrusión europea. El género no existía como un principio ordenador del poder antes del proceso de colonización" (p. 60). Xénero e raza aparecen ambos como

construtos coloniais. Esta posición de acordo coa cal o xénero non é máis que unha invención europea que os colonizadores empregaron para enfrontar a homes e mulleres indíxenas, de tal maneira que "los cuerpos de las mujeres se convirtieron en el terreno de negociación que los hombres indígenas utilizaron para su sobrevivencia bajo el nuevo orden colonial" (p. 61), atopámonos co "entronque de patriarcados" proposto por Paredes.

Lugones apunta a que a clasificación de xénero aplicada en América Latina pouco ou nada ten a ver coa europea, xa que para os europeos os indíxenas eran sexuais pero carecían de xénero. A súa igualdade era sinal nada máis que da súa barbarie (p. 62).

Fronte a tese de Lugones, Segato ou Julieta Paredes consideran que había patriarcado nas comunidades da pre-intrusión, se ben estes eran menos intensos: "Segato sugiere que los patriarcados de baja intensidad se hicieron más jerárquicos cuando fueron sujetos a la lógica de género de la colonización, y que tuvieron consecuencias graves para las mujeres indígenas" (p. 63).

En calquera caso, se nalgo coinciden estas autoras é na gran influencia que tivo a imposición nas colonias do sistema de xénero europeo que modificou as relacións entre homes e mulleres indíxenas, tornándoas en máis opresivas.

2. Capítulo 2: Cumes, Aura. "Cosmovisión maya y patriarcado: una aproximación en clave crítica".

CONCEPTOS: PATRIARCADO, HISTORICIDADE, ESENCIALISMO ESTRATÉGICO

- **Definición de patriarcado** como:

-

"un sistema de dominio en el que, mediante un conjunto de relaciones sociales, los hombres asumen el control político, económico y cultural de una sociedad. En este sistema, los hombres se benefician de la dominación sobre las mujeres al acceder con privilegios a bienes, recursos y servicios producidos en la sociedad" (pp. 73-74).

O patriarcado é unha noción que xurde nas sociedades occidentais, polo que deberíamos preguntarnos se é posible estender a súa aplicación a outras partes do mundo. Aínda sendo así (como afirma por exemplo Rita Segato) debemos coidarnos de xeneralizacións demasiado abstractas. O patriarcado é unha **construción histórica**, e mesmo en Europa estivo sometido a numerosas modificacións, tal e como pon de

manifesto Silvia Federici, quen sinala que a autonomía das mulleres viuse notablemente diminuída co nacemento do capitalismo, por ser o seu sometemento "crucial para la implementación de la acumulación capitalista, al colocarlas en el ámbito del trabajo reproductivo, no valorado, pero imprescindible para el trabajo productivo" (p. 75). **O patriarcado debe ser historizado e comprendido nas súas temporalidades.**

Rita Segato apunta en que todos os relatos de orixe das civilizacións, a muller é subordinada ao varón (véxase a Biblia). Non obstante, Aura Cumes fala do **Popol Wug**, un relato maya, no cal homes e mulleres nacen dun mesmo deus e son creados da mesma maneira e co mesmo material: mazorcas brancas e amarelas. Uns e outras son fillos e fillas do maíz. De acordo con Aura Cumes é certo que malia esta dualidade e malia concederlle predominio ás divindades femininas, paulatinamente o varón vai gañando peso na sociedade sobre a muller. **Pero a colonización truncaría a deliberación interna das sociedades indíxenas.** Coa chegada da colonización a paridade e a complementariedade que reinaba entre homes e mulleres veríase completamente aniquilada pola imposición do sistema sexo-xénero colonial, o cal se instauraría por medio de tres mecanismos: a **violencia, a lei e a relixión (p. 80).**

Como afectou a colonización e a imposición do sistema sexo-xénero na vida das mulleres indíxenas?

- a) De acuerdo con la ley colonial, no podían ser propietarias de bienes ni de sus propias vidas, solamente eran reconocidas bajo la figura del varón, padre o esposo.
- b) Quedaron anuladas del ejercicio político cuando la ley colonial únicamente reconoció a los hombres indígenas como representantes legítimos de los pueblos de indios.
- c) Se devaluó su trabajo cuando la ley colonial instauró la figura del "indio tributario", mientras en realidad el tributo colonial era recolectado por las mujeres y los hombres, por las niñas y los niños, es decir, mediante un mecanismo de despojo de la familia indígena en su conjunto.
- d) Mediante el uso de la religión se buscó eliminar su poder espiritual y material, al perseguir y criminalizar como "brujas" a las mujeres que tuviesen saberes considerados peligrosos para los colonizadores. Es decir, fueron trasladadas a estas tierras las formas de persecución política de las mujeres en Europa.
- e) Se las redujo al trabajo doméstico y reproductivo para garantizar la vida de los colonizadores (p. 80).

En vista do anterior, ponse de manifesto que o sistema de dominio colonial é á vez un dominio patriarcal, expresión dun patriarcado moi concreto que se articula en torno ao home branco propietario (se ben é certo que os homes indíxenas se beneficiaron en parte do patriarcado, este beneficio só foi "paliativo" en virtude da perda de poder que sufriron debido ao seu sometemento ao home branco, vendo na opresión da muller a única

posibilidade de garantir parte da súa autoridade). No mundo público os homes indíxenas foron castrados, o que conduciu ao seu empoderamento no ámbito privado, onde se viron obrigados " a reproducir y exhibir la capacidad de control inherente a la posición de sujeto masculino para afirmar su virilidad puesta en entredicho por otros hombres" (p. 83). Isto é o que Segato denominaría como EMASCULACIÓN.

pero da mesma maneira que podemos falar dun pacto sexual entre homes colonizados e colonizadores, tamén podemos falar dun pacto racial entre mulleres brancas e homes brancos (p. 82).

3. CAPÍTULO 3: Álvarez Díaz, Andrea. “Genealogía de un discurso racista: mujeres aymaras y opresiones múltiples”.

As mulleres indíxenas (como é o caso das mulleres aymaras do norte de Chile, por exemplo) sufren, canto menos, unha **cuádruple opresión**: "la de género, por ser mujeres; de etnia, por ser portadoras de la cultura aymara; la de clase, por ser parte de sectores marginalizados de la economía nacional, y la opresión de la racialización, por llevar en sus cuerpos marcas fenotípicas, en las que reposa el racismo que persiste" (p. 92). Esta cuádruple opresión non pode subsumirse única e exclusivamente baixo a primeira pois, tal e como afirma Espinosa:

Ya no podemos seguir asumiendo la hermandad e igualdad en la opresión entre mujeres. Ya no podemos concluir, luego de admitir las diferencias, que al final We are all women. Continuar haciéndolo, tiene consecuencias políticas para muchas de nosotras, en la medida que sigue ocultando que la opresión que sufrimos no es de un tipo específico, por ser mujeres, si no por ser mujeres racializadas desde un tiempo de colonialidad (p. 92).

Un exemplo do sesgo colonial incluso das feministas do Sur quen estiveron influenciadas polo feminismo ilustrado obsérvase nos debates que a partir de 1945 estiveron presentes no parlamento chileno acerca do sufraxio universal. Pois, se ben "la mayor parte del debate se refiere a "las mujeres", a "la mujer chilena", o "al 51% de la población nacional". Sin embargo, en los hechos, se hace referencia a un sector de la población femenina: aquel que tneía acceso a la lectura y escritura; en el que evidentemente las mujeres aymaras, en esos años, no estaban incluidas" (p. 100). Non foi

ata con Salvador Allende que se lle concedeu o voto a homes e mulleres analfabetas, favorecendo a poboación e mulleres indíxenas.

De forma similar, en Guatemala no ano 1945 teríase concedido o voto aos varóns analfabetos, e as mulleres, mais tan só ás "alfabetas", o que significaba que "la smujeres analfabetas quedaron elgalmente fuera del derecho a sufragio, en una época en la que el 96% de las mujeres mayas no sabían leer ni escribir, lo que evidencia la construcción jurídica de sujeto discriminando, de manera diferencial según clase, género y etnia" (p. 103).

En Chile a poboación aymara tivo que facerlle fronte a un proxecto "chilenizador" que implicaba abandonar a lingua aymara en prol do castelán, identificado con Chile. Vemos así como incluso dende os nacionalismos independentes se segue a reproducir a lóxica colonial, agora en forma dun colonialismo interno.

4. Capítulo 4: Marcos, Sylvia. "Espiritualidad indígena y feminismos descoloniales".

CONCEPTOS: DUALISMO CARTESIANO VS DUALIDADE FLUIDA, COSMOVIVENCIA

A separación humanidade-natureza lexitimaría a explotación sen límites desta última para o desenvolvemento humano e, de forma parella, a todo aquilo que se asimilase á natureza (é dicir, os pobos indíxenas e as mulleres, cfr.: p. 113). En cambio, toda praxe indíxena vai encamiñada a salvar conxuntamente ao mundo humano e non humano (1p. 24). Para isto é necesario mudar a nosa percepción do real dende o paradigma do **dualismo cartesiano** até a **dualidade fluida** de opostos e complementarios. Esta cosmovisión, **cosmovivencia** (Lenkersdorf) ou dispositivo perceptual Mesoamericano (tal e como o denomina Sylvia Marcos) fundaméntase nunha dualidade na que os opostos se sumerxen nun continuo fluir, sendo o masculino e o femenino nada máis que un deses opostos "que se articulan, se encuentran y se reúnen y oscilan y se separan por momentos en ese fluir constante y en estas prácticas espirituales encarnadas. Se combinan lo colectivo y lo singular, el ser y el hacer, lo humano y la naturaleza" (p. 128).

O pensamento indíxena que a **colonialidade do saber** tentaría anular caracterízase por ser un pensamento espiritual e encarnado:

El cuerpo, la carne, la materia, no están desvinculados del espíritu o la mente. Se "habla" con el cuerpo. No se considera superior al espíritu sobre la carne (religión cristiana); se reza bailando, el cuerpo está imbricado en la tierra y, a su vez, está conectado con los cuatro rumbos del territorio/universo, la colectividad subsume los géneros en la dualidad fluida y la cosmovivencia agrupa todos los elementos de la tierra: territorio, agua, vientos, Sol y Luna, "humanos" y "no humanos" en conjunto, imbricados en esa colectividad corporizada danzando y orando! (p. 129).

Esta espiritualidade indíxena perfila outras formas alleas ao capitalismo de estar no mundo. Non obstante, non debemos caer no esencialismo, senón que é mester recoñecer "la capacidad creativa que tienen los pueblos y los sujetos para interpretar, apropiarse y reinventar identidades, conocimientos y formas de ser y estar en el mundo" (p. 131).

5. CAPÍTULO 5. Pérez Moreno, María Patricia. "O'tanil: corazón. Una sabiduría y práctica de sentir, pensar, entender, explicar y vivir el mundo desde los mayas tseltales de Bachajón, Chiapas, México"

A colonialidade do saber conduciu á imposición dun **modelo totalitario de coñecemento**, de tal maneira que a verdade da ciencia se erixiría como o único discurso válido, sometendo a todas aquelas formas de coñecemento que non se adecuaban aos seus principios epistemolóxicos e metodolóxicos. Xurden así discursos dende a **diferenza colonial epistémica**, co obxectivo de "subvertir el orden y las relaciones asimétricas de poder que han caracterizado al campo de las ciencias" (p. 159).

Nas comunidades indíxenas existe unha continuidade entre o ser-pensar-estar-sentir, que se agrupa baixo a palabra "stalel". Para os maias, ter corazón é sinónimo de ter coñecemento.

6. CAPÍTULO 6: Martínez Sinisterra, Rossih Amira. "Descolonizar la praxis política, desmoronar el racismo asimilado en pueblos oprimidos".

CONCEPTOS: PIGMENTOCRACIA, RACIALIZACIÓN, SUXEITOS POST-COLONIAIS/SUXEITOS RACIALIZADOS

As feministas decoloniais non teorizan dende a luz da ilustración, senón dende a escuridade (p. 177).

Sobre a vixencia da **pigmentocracia** en gran parte dos países de América Latina e do Caribe: "La percepción del color moviliza esquemas cognitivos incorporados, normas sociales implícitas, valores culturales difundidos; revela mecanismos de atribución de status, de clasificación del otro y relaciones de dominación" (p. 182). A manifestación do racismo por medio da pigmentocracia dificulta a mobilidade social das persoas, por ser a cor de pel, ao contrario que o fenotipo, visible. A pigmentocracia afecta ás sociedades a nivel interior, mais tamén a división mundial:

No es un secreto que los países más empobrecidos están habitados en su mayoría por pueblos con pieles cargadas de melanina, a quienes todavía la supremacía blanca les mira con intención colonizadora, enquistando proyectos de control territorial y epistémico que condensan estrategias como el extractivismo, el despojo, la asistencia humanitaria, el desarrollo (etno-eco)turístico y propuestas de formación académica eurocentradas, en nombre del "progreso" de los pueblos (p. 183).

Cando falamos de persoas racializadas non debemos pensar só naquelas que son oprimidas polo racismo: o racismo non só outorga marcas de opresión, senón tamén privilexios. **A racialización é racialización dos brancos e dos non brancos.** Falar de racializado só para referirse ás persoas oprimidas non-brancas significa ignorar que hai unha contraparte que se beneficia desa opresión.

Definición de racialización/racializado:

Proceso de dominación en donde se encuentran en relación vertical, tensionante y violenta, un grupo humano privilegiado por el ejercicio hegemónico del poder, considerados blancos, el cual oprime sistemáticamente a otros grupos calificados como no blancos y negros. Ubicar el término racializado/a sólo en la referencia al grupo o personas oprimidas, podría desvirtuar la existencia de un opresor que se beneficia de una estructura política, social y cultural determinada por la existencia de la raza como categoría socio-histórica, política y económica (p. 188).

Máis que de "racializados", para refererirnos ás vítimas do proceso de racialización, deberíamos falar de "**sujetos post-coloniales**" (así o propón Selim Nadi-cfr.: 188).

As persoas brancas son tamén persoas "racializadas", se ben ao longo da Historia se olvidaron da súa categoría específica de "brancos" para representarse simplemente como "seres humanos", eludindo a especificidade coa que si se referían as persoas negras. En palabras de Richard Dyer (p. 189): "Los blancos están por doquier en la representación. Sin embargo, precisamente a causa de eso y de su establecimiento como

nroma, parecen no ser representados para sí mismos como blancos, sino como personas que están marcadas por diverso género, clase, sexualidad y capacidad. En otras palabras, al nivel de la representación racial, los blancos no son cierta raza, son simplemente la raza humana" (páx. 189).

7. Capítulo 7. Entrevista a Sirin Adlbi Sibai. "El pensamiento islámico decolonial, una herramienta contra la islamofobia de género".

CONCEPTOS: SISTEMA MUNDO MODERNO-COLONIAL, IMPERIO DA ANULACIÓN DO OUTRO, EPISTEMICIDIO

- Problematicación da orixe da Modernidade:

Adoita pensarse que a Modernidade se inicia cunha serie de acontecementos que se limitan a Europa cando en verdade a aparición da Modernidade é posible grazas ao control das rutas dos comercios internacionais, os xenocidios nas Américas e dos musuláns e xudeus na península ibérica, así como o xenocidio das mulleres en Europa (a queima de bruxas). Isto fai posible o nacemento da modernidade occidentalocéntrica, por medio da a cal Occidente se auto-ubica "como medida de todo y todos" (249).

- Islamofobia de xénero:

A islamofobia de xénero consiste en inventar á "mujer musulmana con hiyab", presentada como símbolo do subdesenvolvemento da cultura islámica, da pasividade, o analfabetismo, etc. e invisibilizando a heteroxeneidade de máis de 1,600 millóns de musulmáns e musulmánas que existen no mundo (fr.: 250).

- Def. sistema-mundo moderno-colonial:

Trátase dun imperio da anulación do outros: "un sistema internacional global que instituye e institucionaliza la transferencia sistemática y estructural de los bienes materiales, culturales, espirituales, estéticos, epistemológicos y humanos de dos terceras partes de la humanidad hacia una tercera minoritaria parte para su beneficio y privilegio" (252).

Este sistema, por medio de múltiples mecanismos (xenocidas, epistemicidas, feminicidas, ecoloxicidas), ten como obxectivo decretar a tiranía de "un solo sujeto", "una sola voz", "una única epistemología", "una única cosmovisión" e, en definitiva, "un único modo de sentir, saber, ser, estar y vivir" que se identificaría coa propia do home branco occidental e cristián. Por este motivo a autora referirase a unha "cárcel epistemológico-

existencial espacio-temporal y estética" (p. 252). Todo aquilo que se atopa fóra deste imperio, queda reducido ao non-ser, onde a violencia se presenta como o principal mecanismo (aquí discrepo, eu creo que Oriente si se recoñeceu como o Outro).

- **Epistemicidio/monocultura do saber occidental**

Dado que a Modernidade se presenta como un discurso "desubicado", "deslocalizado" e situado no punto-cero, todo os demais diferentes son acusads de parciais, subxectivos, inferiores e inútiles. Isto daría lugar a un **epistemicidio** (def. por Boaventura de Sousa Santos):

supresión de los conocimientos locales por parte de un conocimiento alienígena que, bajo el pretexto de la misión civilizadora, intentó homogeneizar la diversidad social, política, cultural, epistemológica y lingüística del mundo, invisibilizando y silenciando su carácter intrínsecamente plural y heterogéneo (p. 255)

8. CAPÍTULO 8: Filigrana García, Pastora. "Descolonizar y despatriarcalizar Andalucía. una mirada feminista gitana-andaluza".

CONCEPTOS: ESQUIZOFRENIA DA SUBALTERNIDADE

- **Esquizofrenia da subalternidade:**

Consideración de Andalucía como territorio colonizado e subalterno dentro do Estado español, encargado de suministrar materias primas e man de obra barata. Negación da cultura andaluza como unha forma lexítima de ser e de estar no mundo. Esta negación lévase a cabo por medio da simplificación da cultura andaluza ás súas manifestacións literarias e artísticas. Denuncia da folclorización do andaluz co obxectivo da mercantilización á par que a cultura é menosprezada. Isto é ao que denomina como esquizofrenia da subalternidade.

- Aposta por un FEMINISMO GITANO-ANDALUZ que sexa, a súa vez, decolonial, por considerar que dado que Andalucía non é centro, senón periferia, non pode adoptar as mesmas estratexias (tampouco teóricas) que o resto do Estado español.

De forma análoga a Adlbi Sibai e o seu concepto de "imperio de anulación do Outros", Filigrana apunta a que na actualidade existe unha idea daquilo que é, daquilo que é "normal", unha vara de medir que determina as formas correctas de ser, de estar,

de pensar e de vivir. Esta vara non é outra que a do **"sujeto BBVAH"**: "el varón blanco, burgués, adulto, sano y heterosexual" (p. 273). Todo o que se atope fóra deste paradigma, é relegado ao ámbito do Non-Ser. A maior lonxanía do BBVAH, maior deshumanización. No outro polo atoparíase a muller pobre, racializada e habitante da periferia global (MPRP), a cal é subalternizada por medio de distintos mecanismo: ridiculización, infantilización, invisibilización, criminalización, expoliación, represión, exterminio (cfr.: p. 274). Toda "outreidade" do BBVAH que supón unha ameaza para o sistema é vítima da subalternización e, en última instancia, do xenocidio (véxase o xenocidio dos pobos indíxenas en América Latina, dos musulmáns na Península Ibérica, das mulleres na "caza de bruxas", dos xudeus na II Guerra Mundial): "cuantas más líneas de opresión atraviesan al sujeto, mayor es la peligrosidad potencial que supone para el orden vigente" (p. 275).

Aqueles aspectos da vida da outreidade que son oprimidos polo poder son aqueles que constitúen unha principal ameaza para o sistema. Debemos preguntarnos cales son as formas de vida das mulleres pobres, racializadas e da periferia que son reprimidas polo sistema: "si hiciéramos esta misma pregunta dirigida a cada una de las comunidades situadas en la otredad y redactáramos juntas todas sus respuestas, saldría un manifiesto corla de las mejores herramientas para desmontar el orden vigente" (p. 276). Entre estas ameazas están:

a) O non axustarse ás formas de produción capitalista: aquel que non é produtivo economicamente, non é considerado humano e é desprovisto dos seus dereitos como tal (cfr.: pp. 278-279). A produtividade como requisito para a humanidade obsérvase na política migratoria europea e española, que se adecúa a unha lóxica "según la cual la persona migrante goza de derechos de ciudadanía en función de la productividad económica que suponga para el sistema. Los permisos de residencia y de trabajo, el derecho a la reagrupación familiar o la asistencia médica se condicionan a que la persona tenga un contrato de trabajo, en consecuencia a esta lógica productivista que rige el reconocimiento de los derechos" (p. 279). A humanidade da persoa mídese en función de cal é o peso que lle concede ao ámbito laboral no seu proxecto vital. As mulleres, neste sentido, son excluídas da dinámica de produción, se ben o seu labor no ámbito doméstico e de coidados resulta fundamental para a reprodución da forza de traballo.

b) O non encaixar nos modelos de consumo imperantes (cfr.: p. 280)

c) O antiautoritarismo (cfr.: p. 281): a comunidade xitana desenvolveu historicamente formas de autoxestión de conflito para protexerse do monopolio da violencia por parte do Estado e da vulnerabilidade fronte ao sistema carcelario (as mulleres xitanas constitúen o 1% da poboación xitana e, non obstante, o 25% da poboación carcelaria).

d) As formas de vida colectiva (cfr.: p. 282): O capitalismo nega a interdependencia humana (e a ecodependencia), aceptando tan só o núcleo familiar como colectivo na medida en que é indispensable para a reprodución da forza de traballo. Os modelos de familia extensa propia da comunidade xitana son presentados como arcaicos e atrasados.

- **Desnaturalización da raza:**

Non existen grupos raciais, senón grupos racializados: "la idea de raza es un constructo social histórico, vacío de esencia, resultado de procesos complejos de identificación, distinción y diferenciación de los seres humanos de acuerdo con criterios fenotípicos, culturales, lingüísticos, regionales, ancestrales, etc. Por tanto, no existen grupos raciales per se, sino solamente grupos socialmente racializados en pos de mantener un imaginario de diferencias que justifique las relaciones jerárquicas entre unos grupos y otros" (p. 277).

Paredes Carvajal, Julieta (2012). "Las trampas del patriarcado", 89-113, en *Pensando los feminismos en Bolivia*, La Paz: Conexión Fondo de Emancipación, (Disponible en: https://www.bivica.org/files/feminismos_bolivia.pdf)

PALABRAS CLAVE: FEMINISMO INSTITUCIONAL, GOBERNABILIDADE, FEMINISMO AUTÓNOMO, CORPO/TERRITORIO, COLONIALISMO INTERNO, BRANQUEAMENTO, PATRIARCADO, XÉNERO, PATRIARCADO ANCESTRAL, DESCOLONIZACIÓN/DESPATRIARCALIZACIÓN

- **Crítica á insituionalización do movemento feminista:**

Produciuse a partir dos anos 90 unha **institucionalización do movemento** feminista latinoamericano co obxectivo de instaurar a **gobernabilidade**, é dicir, o control dos estalidos populares.

La gobernabilidad (DEF) tiene como objeto aplacar cualquier amago de insubordinación a las políticas económicas, en este caso, a las políticas neoliberales, con la amenaza de: o te incluyes o serás excluido y excluida de los circuitos de circulación de capital, de la información, del desarrollo, del empleo y de la **modernidad capitalistas**. Amenaza que se lee como hundirnos en crisis peores y en la “barbarie” de relaciones sociales en que las mujeres estaríamos más vulnerables -aun- a la violencia y a la explotación. La amenaza de la represión siempre fue una alternativa, y en muchas oportunidades fuimos apresadas por protestar y oponernos” (92). Xurde así o **feminismo institucional**, que agrupa “al sector de feministas que renunció a las **utopías** de cambios revolucionarios, se acomodó y decidió incluirse en el patriarcado neoliberal” (p. 92).

- **Aposta por un feminismo autónomo fronte ao feminismo institucionalizado:**

- **Crítica a un colonialismo interno operante no subcontinente:**

Definición do **colonialismo interno**: “internalización del os invasores en los cuerpos y ajayus, produciendo una desesperación por el **blanqueamiento**” (p. 97). O colonialismo interno é posible hoxe porque os colonizadores se apropiaron dos corpos: “los invasores colonizadores se metieron en nuestros cuerpos, penetraron históricamente nuestros cuerpos y desde entonces hasta ahora fueron y son los nuevos patrones que parten de la hacienda y de la finca. Hoy esta hacienda y esta finca son los cuerpos de las mujeres, y hoy esto podría cambiar, si queremos; por eso el feminismo comunitario” (p. 97).

- **Concepción do xénero como categoría de denuncia:**

Julieta Paredes afirma que “el género no es una categoría descriptiva o performativa; es una categoría política de denuncia, de la existencia opresiva en que vivimos los cuerpos de las mujeres” (p. 99). Sabemos que las mujeres son discriminadas por ser mujeres, o problema es que “no sabemos aún, hasta este tiempo de la historia, **qué es ser mujeres**” (p. 99). O único que sabemos por ahora es que “al decir “mujer” nos referimos a una categoría política de develamiento de las relaciones de opresión sobre nuestros cuerpos sexuados, y no defendemos ninguna esencia ni del bien o del mal ni de los dos juntos” (p. 100).

Para Julieta Paredes y para las feministas comunitarias, el patriarcado no es un sistema polo que los hombres oprimen a las mujeres sino que más bien es “el **sistema de todas las opresiones**, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres, es decir, un sistema de muerte” (p. 101). Para estas autoras, la opresión de la mujer fue la primera opresión en la historia de la cual aprendieron todas las demás, dando lugar a esta organización social que es el patriarcado.

Paredes señala la necesidad de reconocer la existencia de un **patriarcado ancestral**, anterior a la colonización. Aún así, afirma que “si comparamos entre la Europa y Abya Yala del siglo XVI, la situación de las mujeres en el patriarcado originario era mucho mejor que la de sus contemporáneas europeas” (p. 102). El vínculo entre colonización y patriarcalización supone que “no será efectivamente descolonización si no se descoloniza el cuerpo de las mujeres” (107).

Paredes, Julieta (2013). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, México: El rebozo.

- Denuncia da transformación do colonialismo nun colonialismo interno

O colonialismo interno xa non precisa "al blanco invasor como virrey, sino que se ejecuta a través de sus herederos blancos, los neocolonizadores nacidos o no nacidos pero sí amamantados en estas tierras bolivianas" (p.52). Crioulos e mestizos bolivianos reproducen a diferenza colonial por medio da propagación dunha **identidade nacional mestiza**. O colonialismo interno condena aos indíxenas aos traballos máis pesados e menos espacializados, á par que menospreza e coloniza a súa estética, a súa cosmovisión, a súa sexualidade e espiritualidade.

- As mulleres brancas como beneficiarias do colonialismo

Os homes brancos non son os únicos beneficiados do colonialismo, senón que tamén as mulleres brancas resultan opresoras do traballo manual e doméstico das mulleres indíxenas (cfr.: p. 54).

- Teoría de xénero:

Definición de **xénero** como categoría relacional que **lle adxudica ás mulleres unha posición de inferioridade ao respecto dos varóns**.

Para Paredes non existe posibilidade dunha *equidade de xénero*: da mesma maneira que non é posible falarmos dunha *equidade de clases* (a división da sociedade en clases sociais presupón necesariamente desigualdade e xerarquización), tampouco é posible falarmos de *equidade de xénero*: os homes son homes porque explotan ás mulleres, da mesma maneira que os burgueses o son en tanto explotan os proletarios. **A igualdade de clases só será tal na medida en que as clases deixen de existir; do mesmo xeito, a igualdade de xéneros implica necesariamente a desaparición dos xéneros.**

Lo mismo sucede con el género: nunca va a haber equidad de género entendida como igualdad, porque el género masculino se construye a costa del género femenino, por lo que la lucha consiste en la superación del género como injusta realidad histórica. Dicho de otra manera, de lo que se trata es de trascender el género, como una construcción histórica y cultural y empezar una nueva forma de criar y socializar a las wawas sin géneros. Lo que se quiere desde el feminismo es ya no ser más ni femeninas ni masculinos. Queremos acabar con las relaciones de poder construidas por el género y no conservar el género en una equidad contrarrevolucionaria (p. 66).

- **Problematización da existencia dun patriarcal pre-intrusión colonial**

Paredes recoñece a existencia patriarcado ancestral que coa colonización se imbricou co patriarcado colonial. Isto é o que denomina como **entronque de patriarcados**.

Crítica a Lugones, de acordo coa cal non hai posibilidade de falar de patriarcado antes da conquista. Lugones apuntaría a que as "mulleres colonizadas" non son en verdade mulleres, por ser este un concepto occidental que non serve para aplicalo ás sociedades colonizadas, deshumanizadas e desxenerizadas. Mais isto ignoraría:

(i) as relacións masculino/feminino nos pobos orixinarios (recoñecida nos mitos de orixe e na división sexual da guerra)

(ii) o proxecto de humanización dos indíxenas que levaría a traspoñer (aínda que de maneira colonizada) as relacións de xénero ás sociedades orixinarias.

Por tanto, incluso en América Latina, o xénero segue a ser a categoría que mellor da conta da situación das mulleres e, se ben debe ser descolonizado (comprendido en relación con outros factores como a raza, a lingua, a clase, etc.) non debe ser excluído das análises das sociedades latinoamericanas (como así cría Lugones): “No hay otro concepto en la actualidad que haya develado mejor la situación y condición de las mujeres como el género” (pp. 71-72).

Crítica ao ideal chacha-warmi (complementariedade home-muller) propio das sociedades andinas. O chacha-warmi é patriarcal porque (i) **naturalizaría as posicións** que eran ocupadas polas mulleres, consideradas inferiores e (ii) implantaría un **régime heteronormativo**. En ocasións identifícase que as poboacións indíxenas representan a igualdade home/muller porque consideran a feminidade/masculinidade como complementarias. Non obstante, o chacha-warmi non é interpretado como complementariedade, senón como heteronormatividade (a muller como complementaria do varón). O par é concibido como "parella" nas sociedades indíxenas.

- **Definición de feminismo:**

Para Paredes: "feminismo es la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya rebelado ante el patriarcado que la oprime" (p. 76).

É necesario deixar de considerar o feminismo como un fenómeno única e exclusivamente occidental: a descolonización non implica *ipso facto* a despatriarcalización.

- O suxeito do feminismo: non o individuo muller, senón a comunidade. Proposta dun **feminismo comunitario**.
- Cinco espazos comunitarios dos que a muller debe facer o seu campo de acción:
 - a) O corpo (individual/colectivo, físico/espíritual)
 - b) O espazo
 - tanxible/instanxible: espazo público, espazo cultural, paisaxe,
 - Vertical: Arriba (o ceo, o misterioso) e abaixo (Manqha pacha), onde descansan as antepasadas, os recursos naturais, as semillas, as raíces, etc. Reciprocidade cos demais seres e coa *Pacha Mama*.
 - Horizontal: o territorio, a extensión da comunidade. Reciprocidade entre membros da comunidade e membros de comunidades distintas.
 - c) O tempo: nas sociedades patriarcais é o tempo do home o valorado, mentres que o tempo da muller é considerado secundario e carente de valor, relegándoas á realización de tarefas que se ben son imprescindibles para a reprodución da vida, son consideradas menos importante. Importancia da concepción da cotidianidade como cíclica sen a cal a vida non podería subsistir (cfr.: p. 111).
 - d) Organizacións e propostas políticas: necesidade de organización colectiva para o "bo vivir".
 - e) A memoria que constrúe identidade e vincula os seres presentes cos seus antepasados. Dende o indixenismo adoita reivindicarse a memoria longa como aquela que remite a unha época precolonial idílica e libre de opresión. Crítica a esta conceptualización da memoria longa que ignora a existencia de opresións e inxustizas non herdadas da colonia.

Paredes, Julieta e Guzmán, Adriana (2014). *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?*, La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

(Disponible en: http://frentefeministanacional.org.mx/wp-content/uploads/2017/08/el_tejido_de_la_rebeldia.pdf)

CONCEPTOS: FEMINISMO, FEMINISMO COMUNITARIO, FEMINISMO OCCIDENTAL, "PELEARLLE O CONTIDO" AO FEMINISMO

- **Def. feminismo:**

Definición do feminismo como "lucha de las mujeres, movimiento de mujeres, mujeres que lucha por mujeres" (p- 12). Pero o certo é que malia que feminismo fai referencia a **loita das mulleres**, esta noción foi conceptualizada en Europa como un dos fillos da Ilustración (aínda sendo o feminismo o fillo non querido da ilustración, segue a ser o seu descendente). Mais, tal e como apuntan as autoras, "ellas, las europeas, no inventaron las luchas de las mujeres del mundo contra el patriarcado" (p. 11).

Dado que o feminismo é un concepto europeo que monopolizou a loita das mulleres contra o patriarcado, dende Abya Yala cuestionaríase se sumarse a esta denominación de feminismo, termo que se acabaría aceptando por mor da necesidade de texer solidariedades e alianzas. O feito de chamarlle as súas loitas feministas non constitúe unha imitación de Europa ou de EEUU, senón unha alianza desafiante no seu propio campo semántico; "les peleamos el contenido". Do contrario, sería resignarse a facer o mesmo que as europeas pero ser calificadas dende unha terminoloxía inferior, do mesmo xeito que a arte latinoamericana se lle denomina "artesanía" e non arte ou a sabedoría "espiritualidade" e non "filosofía". Trátase dunha semántica colonizadora e xerarquica que baixo a tentativa de respetar as "diferenzas" culturais, en verdade está xerarquizándoas. Necesitamos abarcar estes fenómenos baixo conceptos universais que non obstante non subsuman as diferenzas. **Non se trata de crear unha outra loita á marxe da feminista, senón de pelearlle o contido do termo feminismo ás feministas brancas occidentais, co obxectivo de que elas mesmas participen na transformación daquilo que se entende por feminismo.** Trátase dun acto de fe, de crer que se algo caracteriza ao pensamento é estar vivo, e **o feminismo debe avanzar cara a ser máis inclusivo (p. 18):**

Llamarnos feministas es dejar la puerta abierta a la posibilidad de construir un movimiento mundial de las mujeres contra el patriarcado. Es un reconocimiento a las luchas de todas las mujeres y la posibilidad de la coordinación de las luchas contra las mujeres que así lo quieran, sin jerarquías ni privilegios.

- Recoñecemento do feminismo como loita propia sempre e cando sexa un feminismo descolonizado

É necesario **descolonizar o feminismo actual** que considera que hai unhas feministas de primeira e outras de segunda, unhas feministas que deben encargarse de ensinar e unhas outras ás que tan só lle sería propio aprender e evolucionar.

Consideran estas autoras que se ben é certo que o feminismo é un termo europeo, se queremos que designe a loita das mulleres na súa totalidade, non podemos limitarnos a rastrear as súas orixes na Ilustración, porque se actualmente a denominación de feminismo subsume as loitas de todas as mulleres do mundo, a súa historia non pode iniciarse na Europa do século XVIII.

A aposta polo universal fronte ao particular é a aposta por un "Uno" que, non obstante, non é neutro, senón que se afirma como unha estratexia de colonización. Por exemplo, cando se fala de Historia universal, en verdade fálase de historia de Europa. No canto de universalidade, estas autoras apostar por unha **pluriversidade**: cando pretendemos agrupalo todo nun único ente, nunha realidade absoluta, estamos negando outras realidade. **Se queremos ser fieis ao que existe, debemos substituír a universalidade pola pluriversidade.** Cando se fala de feminismo e se traza a súa xenealoxía histórica "universal", en verdade estase falando da loita contra o patriarcado europeo, como se só neste lado do océano as mulleres se organizaran en contra da súa opresión (véxase a clasificación de Amelia Valcárcel):

El movimiento sufragista en América Latina, también blanco y burgués, por supuesto, existía. Las feministas en el movimiento obrero o en las luchas contra las dictaduras, son "datos" que no entran en las olas, menos aún van a entrar las luchas anticoloniales de nuestras abuelas indígenas hechas desde nuestros pueblos y la comunidad (p. 22).

Non hai historia universal (máis ben pluriversal), tampouco no feminismo. Un exemplo de resistencia de mulleres en Abya Yala é o do movemento Taqui Oncoy, integrado por mulleres que en Bolivia e Perú que se revelaron en contra da colonización reafirmando as prácticas ancestrais como formas de resistencia. Para as mulleres

occidentais quizais estas mulleres non eran "feministas" porque o seu inimigo a combater non era o varón e a súa identidade a afirmar non é a de "Muller", o seu inimigo é o varón colonial e a súa identidade a afirmar é a de muller como parte dun nosoutros, como parte dunha **comunidade** sen a cal non pode entenderse.

O feminismo non pode ser rastreado dende unha historia universal porque non hai tal historia universal: se o feminismo europeo ten as súas orixes na ilustración, o feminismo (entendido como loita de mulleres) en Abya Yala ten as súas orixes na comunidade e na resistencia comunitaria. Ben é certo que o feminismo institucionalizado dos anos 90 e inspirado na Academia é herdeiro do feminismo europeo, pero xa hai quen na actualidade, mesmo dentro da Academia está apelando a necesidade de formar un outro discurso feminista que parta das experiencias das **mulleres-outras** (indíxenas, campesiñas, etc.) cuxa loita é en si mesma unha loita feminista.

Non se trata de negar a herdanza da ilustración, pero o feminismo herdeiro da ilustración debería abrirse a outras formas de pensar o feminismo. Antes da Ilustración en América Latina xa había mulleres que loitaban, non para porse a par cos varóns nin tampouco para defender os dereitos individuais, senón para crear comunidade.

En moitas ocasións considérase que as loitas feministas en América Latina son nada máis que herdanza da das mulleres europeas. Cando se fala de sufraxismo, fálase do sufraxismo estadounidense (loita que comeza no ano 48 pero que non lle concedería o voto ás mulleres até 1920) e do sufraxismo inglés (que se inicia a partir de 1866 pero que non conseguirá o dereito ao voto até 1928). En cambio, en Chile as mulleres votarían efectivamente nas eleccións de 1874 e 1876. O primeiro país en aprobar definitivamente o voto para as mulleres sería Ecuador, en 1924, antes que en Francia e pouco despois que en Inglaterra.

Se entendemos o feminismo como a loita das mulleres para a liberación da súa opresión, un dos grandes problemas do feminismo occidental é que reducion o feminismo " a la lucha de las mujeres contra las opresiones que ejercen los hombres sobre ellas, es decir, pensar el feminismo para acabar con las relaciones de género, que a la vez reduce el patriarcado también al género, pero las mujeres no sólo vivimos esta presión, sino también la de raza, sexo, clase y otras" (p. 36).

O feminismo para as comunitarias é comprendido como **"la lucha de cualquier mujer, en cualquier tiempo de la historia, en cualquier parte del mundo, que lucha o se rebela ante un patriarcado que la oprime o la quiere oprimir" (p. 69).**

- **Def. feminismo comunitario:**

El feminismo comunitario es eso, es el movimiento social de las mujeres para recuperar el equilibrio, es recuperar el pacha (espacio, tiempo y movimiento) de las abuelas, recuperando de esa manera también el nuestro, hijas y nietas de los pueblos andinos, en los pueblos, nuestro tiempo en las ciudades, en los aylus y comunidades (p. 60).

Para o feminismo comunitario **no patriarcado atópase a raíz de todas as opresións**: "Unos feminismos consideran a patriarcado como la relación injusta entre hombres y mujeres, otras lo consideran como un sistema de opresión de los hombres a las mujeres, pero el Feminismo comunitario plantea al patriarcado como la causa de todos los problemas sociales que vive la humanidad; hombres mujeres y personas intersexuales y la naturaleza, pero principalmente sufren las mujeres" (p. 67). Definen a patriarcado como "el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias y discriminaciones que vive, toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construidas, sobre el cuerpo sexuado de las mujeres" (p. 76).

- **Patriarcado no mundo andino e entronque patriarcal:**

De acordo con Paredes e Guzmán, se ben é certo que o patriarcado xa existía no mundo andino, tratábase dun patriarcado (como definiría Rita Segato) de "baixa intensidade", no que varóns e mulleres eran pensados en reciprocidade e complementariedade; se ben estas non tiñan acceso a mesma cantidade de terras ou a participación na vida pública en igualdade de condicións ao respecto dos varóns, aínda así a súa situación era mellor que a das mulleres europeas: se ben é certo que estas "no tenían acceso directo a la tierra (...), no participaban del manejo de los ritos (...) eran llamadas herejes y fueron perseguidas (...) mucho menos manejaban el poder político y militar en sus territorios" (p. 79), as indíxenas contemporáneas de Abya Yala, de acordo con I. Silverblatt, tiñan garantido, como mínimo "el acceso a los medios de subsistencia de la sociedad, independientemente de sus parientes" (p. 81).

Lonxe de idealizar as súas comunidades ancestrais, as autoras recoñecena existencia dun **patriarcado ancestral**: "los territorios de nuestras y nuestros ancestros no eran una maravilla para las mujeres y no es verdad que el patriarcado y el machismo lo trajeron los

españoles" (p. 82). Esta é unha tese defendida, entre outras autoras, por María Lugones. O que si resulta certo é que os colonizadores traerían a Abya Yala a súa forma de relación patriarcal propia, que "entroncaría" co patriarcado nativo, combinándose e formando o que Segato daría en denominar como un "**patriarcado moderno-colonial**" que poría as mulleres indíxenas nunha situación, non só de subordinación ao respecto dos varóns, senón tamén ao respecto das mulleres brancas occidentais (cf. p. 82).

- **Despatriarcalización e descolonización:**

Dado que o patriarcado non emerxe coa colonia, **a descolonización non será suficiente para a despatriarcalización**, como así alegarían algúns indixenistas ao non recoñecer o patriarcado ancestral, crendo que a liberación dos pobos indíxenas traerá como consecuencia a liberación da muller (de forma similar a como os marxistas crerían que a liberación do proletariado posibilitaría a emancipación conseguinte da muller).

- **Obxectivo do feminismo comunitario:**

O obxectivo do feminismo comunitario é o **Vivir ben** da comunidade: non se comprende a **loita feminista como unha loita das mulleres e para as mulleres, senón dunha loita para o bo vivir da comunidade** (cfr.: pp. 89-90):

Picq, Manuela. "La colonización de sexualidades indígenas: entre despojo y resistencia", *Contemporánea. Revista de Sociología da UFSCar*, 10 (1), 13-34

Disponible

en: https://www.academia.edu/44101863/La_colonizaci%C3%B3n_de_sexualidades_ind%C3%ADgenas_entre_despojo_y_resistencia)

PALABRAS CLAVE: COLONIZACIÓN DA SEXUALIDADE, IDENTIDADE E ORIENTACIÓN SEXUAL, BINARISMO DE XÉNERO, SODOMÍA, ENXENERIZACIÓN

TEMA: A colonización das sexualidades indíxenas e a imposición do binarismo sexual como mecanismo de gobernabilidade e conquista

A autora inicia o texto deixando constancia da diversidade de prácticas, identidades e orientacións sexuais que caracterizaban ás comunidades de Abya Yala anteriores á colonización. Esta multiplicidade de experiencias foi, porén, aniquilada pola intrusión colonial e a imposición dunha concepción binaria de xénero (basada na construción do sexo) e na imposición do réxime heterosexual.

Se ben nun primeiro momento a disidencia sexual dos pobos indíxenas tería sido empregada polos colonizadores para a súa "bestialización", nun segundo momento sería empregada con motivo de disciplinar aos corpos dos nativos, o cal resultaba fundamental para culminar o proceso de colonización. A heteronormatividade, mais tamén a imposición dun xénero binario constituíu, de acordo coa autora, un "instrumento de control y destrucción colonial" (p. 16).

Antes da colonización, sinala a autora, os pobos de Abya Yala non lle concedían practicamente importancia ao que hoxe se coñece como "sexo biolóxico", pois comprendían o corpo de maneira encarnada como un todo. Había, de certo, diferenzas entre o "feminino" e o "masculino" mais, ao non levar estas inscriptas o binarismo sexual, esta dicotomía resultaba moito máis fluída e en ningún caso asociada aos órganos sexuais nin tampouco á orientación sexual. En palabras da autora: "La sexualidad no determinaba el género -los individuos tenían una identidad de género, pero no una identidad de género

correspondiente" (p 19). Malia a destrución de todas as testemuñas escritas da vida dos indíxenas anterior á colonización, nos propios reportes dos colonizadores é posible observar como é que estes non serían quen de entender os roles de xénero e a sexualidade propia dos pobos de Abya Yala:

A los colonizadores les costaba reconocer estas sexualidades. Las crónicas coloniales describían sexualidades que no lograban ni entender y menos aceptar. Will Roscoe (1998: 12-15) reunió documentos coloniales que informaban sobre géneros alternativos. Las expediciones francesas en Florida describieron “hermafroditas” entre los pueblos Timucua ya en 1564. Los grabados coloniales los describen como guerreros, cazadores y tejedores. En el Valle del Mississippi, los colonizadores franceses reportaron un tercer género llamado ikoueta en el idioma algonquino, varones que adoptaron otros roles de género. Eran guerreros, shamanes en ceremonias y lideraban consejos de sabios (....) En lo que hoy es Texas, el colonizador español Cabeza de Vaca reportó a hombres que se vestían y que vivían como mujeres. En el Ártico, el pueblo Inuit también platicaba sexualidad desflexibles y diversas, como lo describe el colonizador Saladin d’Anglure. En la región subártica, los rusos reportaron fallar en sus intentos de suprimir las cosmovisiones Chugach y Koniag que celebraban a quienes eran “dos personas en una” y los consideraron afortunados (p. 68).

En definitiva, os colonizadores, na súa chegada a Abya Yala, teríanse atopado con seres que, se ben estaban sexualmente marcados, non se adecuaban no seu comportamento nin nas súas prácticas sexuais á marcación sexual. Nun primeiro momeno, serían calificados de non humanos: intersexuais, hermafroditas, etc. Carecían de sexo (home-muller) na medida en que este fica construído polas relacións de xénero binario que estaban ausentes en Abya Yala. Baixo esta premisa, nun primeiro momento os indíxenas terían sido escravizados, conisderados como bestas sen sexo e sen xénero, meros obxectos. Tan só nun segundo momento, coa necesidade de reprodución de man de obra e o paso do réxime da escravitude ao réxime colonizador (moito máis eficaz), o control da sexualidade tería permitido o control da poboación. Aínda hoxe en día, sinala a autora, existen pegadas da comprensión ancestral do xénero e da sexualidade por parte dos pobos indíxenas:

Los hawaianos ven el género como un continuo, y desde tiempos ancestrales reconocen que algunas personas no son simplemente femeninas o masculinas (Robertson, 1989; Tengan, 2008). El ser mahu abarca tanto los rasgos femeninos como los masculinos. Como los winkte del pueblo Lakota, han sido históricamente respetados como cuidadores y sanadores que transmiten conocimiento. Aun son valorados hoy al encarnar los principios polinesios de dualidad e integración espiritual, la síntesis femeni na/masculina en la filosofía hawaiana. Algo parecido pasa en Juchitán, México, donde las muxes se niegan a ser traducidos como hombres que se visten como mujeres (Mirandé, 2017) La sociedad zapoteca de Juchitán se caracteriza por mujeres extraordinariamente fuertes y autónomas que ocupan cargos políticos, y muchos la describen como una sociedad que goza de igualdad de género. Las muxes, que no se definen ni como hombres ni mujeres sino su propio género, fueron tradicionalmente

vistas como una bendición de los dioses; hoy en día siguen siendo una parte integral de la sociedad, socialmente aceptadas y plena mente activas con responsabilidades familiares y comunitarias. (pp. 20-21).

Adiantabamos, a colonización da sexualidade e a imposición do réxime heterosexual e do binarismo de xénero fundamentado no dismorfismo sexual foi fundamental no proceso de conquista e na gobernabilidade do indíxena. Por este motivo, a acusación de sodomía iría adquirindo cada vez maior peso, para incitar á adecuación da poboación aos roles de xénero baixo a ameaza de exterminio. Calquera práctica á marxe do permitido pola Igrexa Católica era cualificada de "sodomía", xustificando o asasinato e a conseguinte expropiación dos seus bens. A criminalización das sexualidades indíxenas foi, por conseguinte, parte da colonización e do despoxo político. A medida que avanzaba o proceso de colonización e a necesidade de "civilización" dos pobos indíxenas, a obsesión polos crimes de sodomía iríase incrementando até acadar a súa máxima intensidade no século XVIII:

La obsesión jurídica con la sodomía se intensificó en el siglo XVIII. En una investigación archivística de 327 documentos de Nueva España, Zeb Tortorici (2018: 9) encontró más de 170, son del siglo XVIII, 80 de las dos primeras décadas del siglo XIX, un poco más de 50 casos del siglo XVII y sólo 13 del XVI. Las leyes de sodomía se fueron dismantelando de manera tan arbitraria como fueron creadas. La Revolución Francesa despenalizó la homosexualidad en Francia, pero no en Haití y la mayoría de las antiguas colonias del Imperio Británico mantuvieron las leyes de sodomía, especialmente en Uganda, que criminalizaron aún más las prácticas masculinas del mismo sexo. En la India, la Sección 377 del Código Penal, introducida en 1861, seguía vigente en 2018. En las Américas, países como Brasil y Guatemala anularon las leyes sobre "delitos contra natura" durante las reformas liberales de finales del siglo XIX, pero Nicaragua mantuvo esa legislación a través de la revolución sandinista hasta que la reforma constitucional de 2009 la abolió (p. 25).

A imposición do binarismo de xénero e da heterosexualidade, a enxenerización colonial, constituiría a pedra de toque da humanización e civilización dos "indios". De querer sobrevivir, os pobos indíxenas debían someterse a heteronormatividade e traducir a súa identidade aos termos aceptados pola metrópole: "Así como las acusaciones de sodomía se usaban para despojar y masacrar, los pueblos indígenas fueron obligados a conformarse con la matriz de familia heterosexual colonial para sobrevivir" (p. 26).

Manuela L. Picq apunta a como, na actualidade, os indíxenas se refuxian nos discursos queer e LGTB co obxectivo de defender a súa sexualidade e identidade sexoxenérica. Porén, lonxe de considerar que estes discursos feministas ou queer son nada máis que réplicas dos discursos liberais occidentais, cómpre percibir a súa anclaxe histórica e espacial: trátase dun mecanismo que os pobos indíxenas empregan para

defender a complementariedade de xéneros que lle sería prohibida: "Lo que fue imponiendo de Europa no es la parada del orgullo gay, sino la heterosexualidad" (páx. 31).

Segato, Rita Laura (2011). "En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial", páxs. 17-49, en Bidaseca, Katrina e Vázquez, Vanesa, *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Bos Aires: Edicións Godot.

(Disponible en: <https://nucleodegenerounr.files.wordpress.com/2013/03/bidaseca-karina-y-vazquez-laba-vanesa-comps-feminismos-y-poscolonialidad-descolonizando-el-feminismo-desde-y-en-amc3a9rica-latina.pdf>)

CONCEPTOS: PLURALISMO HISTÓRICO, MESTIZAXE, BRANQUEAMENTO/ENNEGRECEMENTO

Pregunta fundamental: **que papel ten a despatriarcalización no proceso de descolonización?**

- Defensa do **pluralismo histórico** (vs o relativismo cultural): concepción da cultura como unha historia en proceso.

Cada pueblo, desde esta perspectiva, es percibido no a partir de la diferencia de un patrimonio substantivo, estable, permanente y fijo de cultura, o una episteme cristalizada, sino como un vector histórico la cultura y su patrimonio, a su vez, son percibidos como una decantación del proceso histórico, sedimento de la experiencia histórica acumulada y en un proceso que no se detiene. El carácter cumulativo de ese sedimento se concretiza en lo que percibimos como usos, costumbres y nociones de apariencia quieta y repetitiva (p. 24).

- Diferenciación de dous proxectos de **mestizaxe** opostos:

Hay un entre-mundo del mestizaje como blanqueamiento, construido ideológicamente como el secuestro de la sangre no blanca en la "blancura" y su cooptación en el proceso de disolución sucesiva del rastro del negro y del indio en el mundo criollo **blanqueado** del continente. Y hay un entre-mundo de sentido contrario, que podríamos llamar de **ennegrecimiento: el del aporte de la sangre blanca a la sangre no-blanca en el proceso de reconstrucción del mundo indígena y afro-descendiente**, colaborando con el proceso de su reconstitución demográfica. Estas dos construcciones son netamente ideológicas, pues la biología de ambas es la misma, y corresponden, claro está, a **proyectos históricos opuestos**. En el segundo, comienza a reformularse el mestizaje como la navegación de la sangre no blanca, durante siglos de clandestinidad, cortando por dentro y a través de la sangre blanca, hasta resurgir en el presente de su prolongado ocultamiento en el proceso amplio de reemergencia de pueblos en el continente testimonial. El mestizo, así, pasa a percibir que trae la historia del indio en su interior (p. 30).

Aposta por unha reformulación da mestizaxe, non como ideoloxía do branqueamento (aquel mestizo que tan só recoñece a identidade paterna), senón como capaz de reconciliarse coas súas raíces maternas (i.e. indíxenas, negras, etc).

Segato, Rita Laura (2015). "La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad", pp. 125-163, en Belausteguigoitia Rius, Marisa e Saldaña-Portillo, María Josefina. *Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación*, México: UNAM,

(Disponible en: <http://mujeresdeguatemala.org/wp-content/uploads/2014/06/Des-posesi%C3%B3n-Segato-UNAM-El-Sexo-y-la-Norma-G%C3%A9nero-y-Colonialidad.pdf>).

CONCEPTOS CLAVE: DEREITOS INDÍGENAS, MIRADA PORNOGRÁFICA, O ESTADO COMO ÓRGANO CONTRADITORIO, PLURALISMO HISTÓRICO VS RELATIVISMO CULTURAL, EMASCULACIÓN, PATRIARCADO DE BAIXA INTENSIDAD VS PATRIARCADO DE ALTA INTENSIDADE, DESPOLITIZACIÓN DA VIDA DOMÉSTICA, PACTO SEXUAL, MIRADA PORNOGRÁFICA, ENTREMUNDOS, COLONIALISMO INTERNO

- Denuncia da situación das mulleres das comunidades indíxenas, afectadas por:
 - a. Desarreglo de las relaciones de género por exposición de los hombres al modelo de virilidad criollo y colonial/moderno
 - b. Introducción de la **mirada pornográfica** y objetivizante sobre el cuerpo
 - c. Aumento de la frecuencia y del grado de crueldad de la violencia de género en sus diversas modalidades, tanto intrafamiliar como extra-familiar
 - d. Vulnerabilidad de las mujeres al asedio sexual por parte de los agentes estatales asalariados que actúan como maestros y profesores, agentes sanitarios, fuerzas de seguridad, etc. aun cuando estos sean también indígenas.
 - e. Vulnerabilidad de las mujeres al alcoholismo y uso de drogas por parte de sus parejas o por ellas mismas (p.140).

- Sobre o carácter contradictorio do estado:

Esta vulneración dos dereitos dos pobos indíxenas conta sempre, de acordo con Segato, co respaldo do Estado-nación librecapitalista, un órgano contradictorio que “intenta ofrecer con una mano lo que ya ha retirado con la otra, y por la procedencia y la magnitud del daño, que además no se detiene, la mano reparadora -izquierda en todas las alegorías – es siempre más débil que la agresora” (p. 142). É un órgano paradójico porque se suma ao proxecto destrutor do capital e á vez intenta ser democrático e civilizador: tan só ten a necesidade de garantir o respecto a un conxunto de dereitos humanos unha vez desarticulou os lazos comunitarios.

Exemplo da actitude contraditoria do estado: Nalgunhas comunidades tribais de Sudán, Zambia, Uganda, Nigeria hai a lei de que as mulleres non poden herdar e “en 2012, fue muy celebrado un fallo de un juez de Botswana que permitió a dos hermanas recibir la herencia de la casa paterna” (144). Percíbese como unha atrocidade que non poidan herdar pero, de acordo con Segato, tal herdanza non era necesaria de forma previa á intrusión do modelo capitalista, pois tratábase dunha propiedade comunitaria. Foi a fragmentación da familia a causa da penetración do modelo neoliberal o que deixou as mulleres desposuídas.

- **Sobre o papel da colonización na construción das relacións masculino/feminino:**

A occidentalización das sociedades supón a implantación dunha mirada pronográfica sobre o corpo das mulleres. A colonización introduce unha mirada pornográfica sobre os corpos.

La sexualidad y, en especial, la **masculinidad amerindia** se ve afectada por la exposición a los patrones de virilidad de la sociedad dominante. También listé la pedagogía pornográfica que hace su efecto, introduciendo la mirada alienada, objetivante y fetichizadora sobre el cuerpo. A esto se agrega la moralización de la sexualidad, introducida por la asociación entre mal y sexo, entre daño y seño, el “pecado”. El acceso sexual pasa a tener la connotación de profanación y apropiación. El cuerpo a no ser solamente un territorio accesible, sino también expropiable y objeto de rapiña (p.147).

- Coa colonización prodúcese **un tránsito entre un patriarcado de baixa intensidade a un patriarcado de alto impacto** (resultante do pacto sexual entre colonizadores e colonizados).

- Patriarcado de baixa intensidade: propio das sociedades precolombinas, que “incluyen lenguajes y contemplan prácticas transgenéricas estabilizadas, casamientos entre personas que el Occidente entiende como del mismo sexo, y otras transitividades de género bloqueadas por el sistema de género absolutamente rígido de la modernidad /colonial” (p. 155).
- Entronque de patriarcados: termo acuñado pola feminista comunitaria Julieta Paredes para conceptualizar como a organización xerárquica precolombina entre os homes e mulleres se ve reforzada pola colonización e a intrusión dun patriarcado occidental. Consecuencias: implantación dun patriarcado de alta intensidade.
- Características do patriarcado de alta intensidade:

- Instauración dun binarismo en detrimento da dualidade: “relaciones de complementariedad duales que se han convertido en relaciones binarias en las que uno de los términos es suplementario”.
- Conversión do espazo público en pechado e exclusivo para os homes, á par que o espazo privado se pecha para as mulleres.
- Implantación dunha mirada pornográfica sobre o corpo das mulleres: o corpo feminino comeza a ser percibido como exterior ao que poder acceder sexualmente para causar dano, profanación e apropiación.

- **Causas do entronque patriarcal:**

a) A transformación da masculinidade a causa da emasculación e do conseguinte pacto sexual: A masculinidade dos colonizados transformouse coa conquista porque foron os homes os que se converteron en interlocutores dos colonizadores, como hoxe o son do estado. A alianza dos colonizadores era a única forma de conservar parte do poder que lles fora arrebatado na vida pública, para agora trasladalo a vida privada.

c) Introducción dunha mirada pornográfica: Os homes ven agora as mulleres dende unha externalidade porque integran a mirada colonial e pornográfica.

d) A privatización do espazo doméstico como “espacio residual, no incluído en la esfera de las cuestiones mayores, consideradas de interés público general” (p. 339). É que no mundo tribal, se ben había un espazo público e outro doméstico, a política, como conxunto de deliberacións que levan ás decisións que afectan á vida colectiva, atravesaba os dous espazos (p. 339). Noutras palabras: no mundo precolombino a política non era sinónimo de esfera pública, senón que esta atravesaba o público e o privado.

d) Tránsito da dualidade ao binarismo: A dualidade precolombina vese substituída polo binarismo no momento no que un dos dous termos do par (o masculina) se universaliza. Se a dualidade era o mundo do múltiple, o binarismo será o mundo do Uno.

e) Imposición do réxime heterosexual: Coa imposición do binarismo, a flexibilidade das identidades antes presentes queda paralizada: “el género se rigidiza, a la manera occidental, en la matriz heterosexual” (p. 343).

Segato, Rita Laura (2016). “El patriarcado: del borde al centro”, en La guerra contra las mujeres, Madrid: Traficantes de sueños, 2016

PALABRAS CLAVE: MUNDO ALDEA, MITOS DE ORIXE, PATRIARCADO DE BAIXA INTENSIDADE, PATRIARCADO DE ALTA INTENSIDADE, PATRIARCADO MODERNO OCCIDENTAL, DUALIDADE, BINARISMO, EMASCULACIÓN, HIPERMASCULINIZACIÓN

- Sobre a existencia dun **patriarcado ancestral nas sociedades amerindias**.

Para Segato, existía de certo nas sociedades amerindias un patriarcado ao cal denominaría "**patriarcado de baixa intensidade**", opoñéndose así a aquelas autoras que, polo contrario, entenden que non existiría tal xerarquización nas sociedades orixinarias (cfr.: páx. 92-93). Para a defensas desta tese, apoiárase nos **mitos de orixe** (similares aos de Adán e Eva) nos que, de acordo coa autora, se pon de manifesto a existencia dunha sorte de xerarquización entre o masculino e o feminino:

Existe un debate instalado entre los feminismos de cuño decolonial a respecto de si existe el patriarcado, es decir, el género como desigualdad, en el mundo pre-intervención colonial. La evidencia incontestable de alguna forma de patriarcado o preeminencia masculina en el orden de estatus de sociedades no intervenidas por el proceso colonial reside en que los mitos de origen de una gran cantidad de pueblos, si no todos, incluyendo el propio Génesis judeo-cristiano, incluyen un episodio localizado en el tiempo de fundación en que se narra la derrota y el disciplinamiento de la primera mujer o del primer grupo de mujeres. Ese episodio fundacional de toda historia humana, omnipresente en las historias míticas de los pueblos, es una prueba de la prioridad de la sujeción de género como molde primordial de todas las otras formas de dominación, aunque plenamente histórico justamente porque aparece narrado en la forma compacta del relato del pasado que son las mitologías.

- Como afectaría a colonización á modificación destas relacións xerárquicas?

De acordo con Segato, a colonización supuxo un proceso de emasculación dos varóns que viron negada a súa masculinidade, perdendo a súa autonomía baixo a sombra dos colonizadores. Non obstante, ao mesmo tempo, converteríanse nos mediadores entre as mulleres indíxenas e os homes colonizadores, por corresponderlles a eles o espazo público. A consecuencia da emasculación e do pacto sexual (entre colonizadores e colonizados), o indíxena acabaría por converterse en "colonizador dentro de casa". (p. 93)

Dividido por un conflicto de lealtades entre su mandato de masculinidad y su conexión con su comunidad y red de parentesco, acaba emulando dentro de casa la agresividad viril del vencedor y es él quien va a transferir la violencia apropiadora del mundo que llega hacia el interior de las relaciones de su propio mundo. Lo vemos hoy mismo en las actitudes de lo que he llamado fundamentalismo de los caciques o caciquismo fundamentalista. Las mujeres, como sujetas de un arraigo mayor, sujetas comunitarias, no son vulnerables a esa captura, y su conflicto de lealtad existe, pero asume otra forma: defender lealmente los patrones de existencia de su pueblo sin abdicar de sus propias reivindicaciones como mujeres no es, en general, tarea fácil"(páx. 95).

- Consecuencia do pacto sexual entre colonizadores e colonizados:

a) **tránsito da dualidade ao binarismo:**

El mundo que el frente colonial y, más tarde, el frente colonial-estatal intervienen e invaden es un mundo en el que los géneros ocupan dos espacios diferentes de la vida social. En ese sentido, como se ha dicho muchas veces, la estructura de ese mundo es dual y conducida por una reciprocidad férrea vinculante. Lo dual es una de las variantes de lo múltiple, y entre los términos de una dualidad hay tránsitos y es posible la conmutabilidad de posiciones. En el mundo dual, ambos términos son ontológicamente plenos, completos, aunque puedan mantener una relación jerárquica. No hay englobamiento de uno por el otro: el espacio público, habitado por los hombres con sus tareas, la política y la intermediación (los negocios, la parlamentación y la guerra), no engloba ni subsume el espacio doméstico, habitado por las mujeres, las familias, y sus muchos tipos de tareas y actividades compartida (p. 93).

b) a **privatización do ámbito doméstico:** na comunidade-aldea, de acordo coa tese de Segato, o doméstico non tiña nada de privado ou de íntimo: é tan só coa intrusión colonial que se produce esta dicotomía. A cidadanía tan só xurde no momento no que as mulleres son relegadas ao ámbito doméstico e, con ela, aparece tamén o Estado-nación:

Descrito aquí de forma muy compacta, es éste el proceso de emergencia de la esfera pública o, mejor dicho, la forma en que, en el proceso histórico, lo que fue un espacio público o dominio masculino en el mundo comunitario, mutó en la esfera pública o dominio universal. Como vemos, la historia y constitución de la esfera pública participa y se entrama con la historia del propio patriarcado y su mutación estructural a partir de la captura colonial-moderna del mundo aldea. Visto de esta forma, la historia de la esfera pública o esfera estatal no es otra cosa que la historia del género (p. 94).

Este proceso devalúa abruptamente el otro espacio, el doméstico, hasta ese momento abarrotado por una multiplicidad de presencias, escena de las actividades de las mujeres y regido por éstas. A partir de ese momento, se produce una caída brusca del espacio doméstico: antes subordinado en prestigio pero ontológicamente completo en sí mismo, es ahora defenestrado y colocado en el papel residual de otro de la esfera

pública: desprovisto de politicidad, incapaz de enunciados de valor universal e interés general. (p. 96).

Segato, Rita Laura (2016). “Colonialidad y patriarcado moderno”, en *La guerra contra las mujeres*, Madrid: Traficantes de sueños.

Exposición das distintas posturas ao respecto da presenza histórica do patriarcado en Abya Yala:

a) **O feminismo que considera ao patriarcado como ahistórico (feminismo hexemónico)** entenderá que o patriarcado é común e inmutable a todas as civilizacións:

Afirma que el problema de la dominación de género, de la dominación patriarcal, es universal, sin mayores diferencias, justificando, bajo esta bandera de unidad, la posibilidad de transmitirlos avances de la modernidad en el campo de los derechos a las mujeres no-blancas, indígenas y negras de los continentes colonizados. Sustenta, así, una posición de superioridad moral de las mujeres europeas o eurocentradas, autorizándolas a intervenir con su misión civilizadora colonial/modernizadora. Esta posición es, a su vez, inevitablemente ahistórica y antihistórica. (...). **Como ya mencioné anteriormente, tanto la raza como el género, a pesar de haber sido instalados por rupturas epistémicas que fundaron nuevos tiempos —el de la colonialidad para la raza, y el de la especie para el género— hacen historia dentro de la estabilidad de la episteme que los originó.**(p. 113)

b) A posición do outro extremo é a defendida por autoras que, como Lugones, considerarán que **non existe patriarcado e incluso xénero no mundo precolonial.**

c) A postura de Segato será a de defender a existencia indubidable de nomenclaturas de xénero e xerarquías de xénero nas sociedades tribais e afroamericanas.

De acordo con Segato, o xénero nas sociedades precolombinas, existiría dun xeito distinto a como o fai na modernidade, cunha xerarquización entre a masculinidade e a feminidade moito menos marcada e dicotómica que na sociedade occidental. Sería a intrusión colonial a que provocaría unha modificación destas relacións en detrimento das vantaxes coas que contaban as mulleres no mundo-aldea:

Esto indica, por un lado, que el género existe, pero lo hace de una forma diferente que en la modernidad. Y por el otro, que cuando esa colonial modernidad se le aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente. Interviene la estructura de relaciones de la aldea, las captura y las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad pero transformando los sentidos, al introducir un orden ahora regido por normas diferentes. Es por eso que hablo, en el título, de verosimilitud: las nomenclaturas permanecen, pero son reinterpretadas a la luz del nuevo orden moderno. Algo semejante ha apuntado Julieta Paredes con su idea del «entronque de patriarcados» (2010). Este cruce es realmente fatal, porque un

idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden superjerárquico y desarraigado, debido a los factores que examinaré a continuación: la **superinflación de los hombres en el ambiente comunitario**, en su papel de intermediarios con el mundo exterior, es decir, con la administración del blanco; la **emasculación de los hombres en el ambiente extracomunitario**, frente al poder de los administradores blancos; la superinflación y universalización de la esfera pública, habitada ancestralmente por los hombres, con el derrumbe y **privatización de la esfera doméstica**; y la **binarización de la dualidad**, resultante de la universalización de uno de sus dos términos, constituido como público, en oposición a otro, constituido como privado (p. 115)

O nacimiento do patriarcado de alta intensidade en Abya Yala sería posible, en fin, por varios fenómenos que resultaron do contacto co patriarcado occidental:

- **A emasculación dos homes na esfera pública (perda da súa autoridade fronte ao colonizador).**
- **A hipermasculinización na esfera privada por causa do anterior**

Advertir todavía que, junto a esta hiperinflación de la posición masculina en la aldea, ocurre también la emasculación de esos mismos hombres en el frente blanco, que los somete a estrés y les muestra la relatividad de su posición masculina al sujetarlos a dominio soberano del colonizador. Este proceso es violento génico, pues oprime aquí y empodera en la aldea, obligando a reproducir y a exhibir la capacidad de control inherente a la posición de sujeto masculina en el único mundo ahora posible, para restaurar la virilidad perjudicada en el frente externo. Esto vale para todo el universo de masculinidad racializada, expulsada a la condición de no-blancura por el ordenamiento de la colonialidad. (p. 118).

- **A privatización do ámbito doméstico que antes era tamén partícipe da vida política**

Si bien en el espacio público del mundo de la aldea de un gran número de pueblos amazónicos y chaqueños existen restricciones precisas a la participación y alocución femenina y es reservada a los hombres la prerrogativa de deliberar, estos hombres, como es bien sabido, interrumpen al atardecer el parlamento en el ágora tribal, en muchos casos muy ritualizado, sin llegar a conclusión alguna, para realizar una consulta por la noche en el espacio doméstico. Solo se reanuda el parlamento al día siguiente, con el subsidio del mundo de las mujeres, que solo habla en la casa. Si esta consulta no tiene lugar, la penalidad será intensa para los hombres. Esto es habitual y ocurre en un mundo claramente compartimentalizado donde, si bien hay un espacio público y un espacio doméstico, la política, como conjunto de deliberaciones que llevan a las decisiones que afectan la vida colectiva, atraviesa los dos espacio" (p. 119).

- **A conversión da dualidade en binarismo (María Lugones e Sylvia Marcos apuntan a que é neste momento no que se produce a imposición do binarismo sexual e da heterossexualidade).**

El género, así reglado, constituye una dualidad jerárquica, en la que ambos términos, a pesar de su desigualdad, tienen plenitud ontológica y política. En el mundo de la modernidad **no hay dualidad, hay binarismo**. Mientras en la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementar, un término suplementa —y no complementa— el otro. Cuando uno de esos términos se torna «universal», es decir, de representatividad general, lo que era jerarquía se transforma en abismo, y el segundo término se vuelve resto: ésta es la estructura binaria, diferente de la dual.

Walsh, Catherine (2018). "Sobre el género y su modo muy otro", *Cadernos de estudos culturais, Campo Grande*, 2, 25-42, 2018.

(Disponible en: <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/7768>)

PALABRAS CLAVE: COLONIALIDADE DE PODER, COLONIALIDADE DE XÉNERO, SISTEMA DE XÉNERO COLONIAL/MODERNO, ENTRONQUE PATRIARCAL, REFUNCIONALIZACIÓN DO PATRIARCADO ORIXINARIO ANCESTRAL, PATRIARCADO DE BAIXA INTENSIDADE/IMPACTO, PATRIARCADO DE ALTA INTENSIDADE, PATRIARCADO MODERNO/COLONIAL, EMASCULACIÓN (HIPERMASCULINIZACIÓN)

- Marco teórico: **a colonialidade de poder de Quijano e a colonialidade de xénero de María Lugones.**

- Quijano acuña o termo de "**colonialidade de poder**" para facer referencia a como o poder (é dicir, o control sobre o sexo, a subxectividade, a autoridade e o traballo) se articulan en torno á ficción da **raza** (cfr.: p. 27).
- Lugones falará de "**colonialidade de xénero**" nun intento por fusionar as **análises interseccionais das feministas de cor** co concepto de "**colonialidade**" de Quijano. O sistema de xénero constituiría, de acordo con Lugones, un "**sistema de xénero colonial/moderno**" : da mesma maneira que o suxeito europeo só se constitúe por oposición e opresión do suxeito non-europeo, a imaxe da muller branca occidental só é tal na medida en que se contrapón a imaxe dunha muller non-europea que non é construída xenericamente de igual xeito.

Lugones non rexeitará a categoría de xénero para comprender a opresión das mulleres, senón que a complexiza. O feminismo branco tería asumido que a suxeición de xénero resulta suficiente na construción da sororidade entre mulleres, rexeitando así reparar nas diferenzas de raza, clase, etc. e deseñar coalicións efectivas.

- **De que falamos cando falamos de xénero?** O xénero posuiría, ao igual que a Modernidade, **unha dobre cara** (unha que se manifesta en Europa e outra que se manifesta nos territorios colonizados).

a) A cara "clara" (a cara europea): o dismorfismo sexual e o patriarcado heterosexual

b) A cara "escura" representaría a cara que adquiriría o sistema sexo-xénero nunha Abya Yala na que os indíxenas eran percibidos como non-homes e non-mulleres, e na que se iniciaría o proxecto de humanización e de xenerización por medio da violencia. Os homes que non se adecuaban ao rol de home, sendo non homes convertéronse en non humanos, e as mulleres, non sendo percibidas como humanas, convertéronse en non-mulleres. A xenerización das mulleres en Abya Yala respondería en boa medida aos intereses do capital e da metrópole e iniciárase, en primeiro lugar, coa construción do dismorfismo sexual que non existiría, de acordo con Lugones, no período pre-intrusión, no cal se recoñecía, por exemplo, aos individuos intersexuais.

- Hipóteses sobre a **existencia dun patriarcado pre-colonial** nas sociedades indíxenas

a) Para María Lugones o **xénero é unha construción colonial**. Non hai cabida para o xénero nas sociedades precoloniais (o xénero entendido como construción cultural da diferenza sexual).

b) Autoras como Julieta Paredes falan dun **patriarcado pre-colonial**: “La opresión de género no empezó únicamente con los colonizadores españoles,... también tenía su versión en las sociedades y culturas precoloniales. Cuando los españoles arribaron ambas visiones se encontraron, para la desgracia de las mujeres que viven en Bolivia. Éste es **el entronque o la yuxtaposición patriarcal**” (Paredes, 2010: 66) (p. 32).

c) De forma similar a Paredes, tamén a feminista comunitaria maya-xinca de Guatemala, **Lorena Cabnal**, apuntará á existencia dun sistema de opresión contra as mulleres de duración milenaria, a que denominará como un **"patriarcado orixinario ancestral"** (p. 32), e que consistiría fundamentalmente na normalización da **heterosexualidade**. Advirten así do risco de idealizar as culturas andinas e mesoamericanas e as súas cosmovisións de dualidade e complementariedade que non necesariamente representan a reciprocidade de xénero.

d) **Rita Segato**, quen falará da existencia dun **patriarcado de baixo impacto** propio do mundo da comunidade ou da aldea.

Con todo, se algo supón un punto de unión entre estas autoras será a súa convicción de que a colonización suporía unha (re)patriarcalización da sociedade indíxena, substituindo a dualidade, fluidez e flexibilidade da enerxía masculina-feminina (supuxese esta xerarquización ou non) polos dualismos estáticos de xénero. Así, mentres que **Julietta Paredes** falará dun **entronque de patriarcados**, **Lorena Cabnal** aludirá a unha **refuncionalización do patriarcado orixinario ancestral**. Pola súa banda, Rita Segato sinalará a transformación do **patriarcado de baixa intensidade nun patriarcado de alta intensidade**, (o patriarcado da colonialidade/modernidade) (cf. p. 33).

Con esta "perigrosa modificación" e "reorganización das relacións", aquilo que era unha linguaxe xerárquica, apunta Segato, convértese nunha linguaxe super-xerárquica, nunha **hipermasculinización do home (emasculación)** no mundo comunal, por afirmarse como o intermediario co mundo exterior, pola "castración" da que é vítima no mundo público e que lle obriga a reafirmarse na esfera doméstica, agora privatizada, etc. É así como a dualidade se binariza, como resultado da universalización dun deses dous termos que constituían a realidade, un dos cales será presentado agora como privado e outro como público. Deste xeito, o xénero supón unha transformación radical da vida das comunidades.

IV. OS FEMINISMOS INDÍXENAS EN *ABYA YALA* E A EXPERIENCIA DAS MULLERES ZAPATISTAS

A) INTRODUCCIÓN

O feminismo decolonial enmárcase na coñecida como *xeopolítica do coñecemento*, unha proposta epistemolóxica que combate as pretensións ilustradas na procura dun coñecemento obxectivo e universalmente válido por considerar que, baixo el, subxace a particularidade do suxeito de enunciación hexemónico, a saber, o varón branco occidental. A xeopolítica do coñecemento avoga, *sensu contrario*, por recoñecer as marcas identitarias espazo-temporais do suxeito epistémico como elementos constitutivos de toda formulación teórica. De acordo con estas premisas, é dende o diálogo entre os distintos lugares de enunciación particulares que resultará posible acceder a unha universalidade gnoseolóxica concreta, en detrimento dunha universalidade abstracta que se reduciría, finalmente, ao provincialismo europeo (Grosfoguel, 2006).

O coñecemento situado permite pensar a experiencia da subalternidade como posibilidade para a articulación dunha proposta epistemolóxica alternativa a do Occidente hexemónico. Tal foi o caso das feministas decoloniais que, lonxe de pretender erixirse como intelectuais de vangarda, se terían situado na retagarda, teorizando un paso por detrás das voces, discursos e prácticas lideradas polas mulleres latinoamericanas e, en específico, polas mulleres indíxenas (Sylvia Marcos, 2011). Proba disto é que, se ben o feminismo decolonial non aparece na Academia até o ano 2008, os seus antecedentes poden ser rastreados nos movementos das mulleres indíxenas de *Abya Yala* dende a década dos 70. As feministas de *Comaletzin* (1987), o *Centro de Investigación y Acción para la Mujer* (CIAM) ou o *Grupo de Mujeres de San Cristóbal de las Casas* (1989), en apoio ás mulleres indíxenas e refuxiadas guatemaltecas, son tan só algúns dos exemplos que poden ser enumerados no contexto mexicano (Hernández Castillo, 2012).

Non resulta anecdótico que o feminismo decolonial latinoamericano se constrúise sobre as prácticas das mulleres indíxenas. A obra de Tapia González (2018) describe como, na era global, son elas as que lideran os movementos en contra da privatización dos recursos, da mercantilización da economía ou da degradación das súas formas de vida. Así o evidencian a resistencia das mulleres mapuches e cocaleiras en Bolivia (Marcos, 2011), o levantamento das mulleres salvadoreñas ante o monopolio da transnacional *Coca-Cola* ou, xa en territorio mexicano, ou a organización dun *Exército de mulleres mazahuas en defensa da auga* (Tapia González: 2018).

Ora ben, as reivindicacións comunitarias e anticoloniais propugnadas polas mulleres indíxenas non sempre foron comprendidas polo feminismo hexemónico, o cal ten cuestionado a súa axencia social na superación do determinismo cultural e estigmatizado as súas sociedades como irremediabilmente patriarcais. A feminista maia Aura Cumes (2014) ten advertido do perigo que supón aceptar este lugar común na teoría política, de acordo co cal os pobos indíxenas son percibidos como *pezas de museo* que virían preservando as súas tradicións intactas dende a época precolonial. Reivindica así necesidade de que os seus membros sexan recoñecidos como suxeitos contemporáneos, capaces de tecer os fíos da súa propia historia, tamén da historia da construción dunha relación igualitaria entre os xéneros (Cumes, 2014).

A axencia social das mulleres indíxenas non foi só cuestionada dende o feminismo hexemónico. A antropóloga mexicana R. Aída Hernández Castillo (2012) narra como a loita indixenista, pola súa banda, tería obstaculizados as reivindicacións igualitaristas propugnadas polas súas mulleres, apoiándose no dereito á diferenza cultural. Alegan, o feminismo supón unha ameaza para a preservación da súa identidade orixinaria e constitúe, por tanto, unha expresión máis do imperialismo global. O dilema para moitas mulleres indíxenas ten sido, xa que logo, o de adherirse á razón universal do feminismo hexemónico que, “en nombre de la igualdad niega el derecho a la equidad” ou a un indixenismo “que, en nombre del derecho a la diferencia, justifica la exclusión y marginación de las mujeres” (Hernández Castillo, 2012: 103).

O feminismo hexemónico aparece, por conseguinte, como insuficiente para algunhas mulleres indíxenas, ao non tomar en consideración factores como a discriminación das súas comunidades, a perda identitaria, a ameaza extractivista, etc. No entanto, tampouco a aceptación dun esencialismo promotor de prácticas patriarcais foi aceptado de forma unánime na loita indíxena. Neste senso, nalgúns comunidades, as mulleres indíxenas terían reivindicado o seu dereito a expresar “cuáles costumbres les dan gusto y cuáles les producen tristeza” e de loitar porque estas últimas fosen modificadas (Falquet, 1999: 174). Comezou así a falarse da emerxencia dun feminismo indíxena no subcontinente, en cuxos movementos as feministas decoloniais recoñecerán a posibilidade de articular unha teoría política e epistemolóxica arraigada nunha experiencia real e contextualizada (Hernández Castillo, 2008; 2012; Sylvia Marcos, 2011). Entre eles, destacará o movemento zapatista, no cal moitas teóricas percibirán un

exemplo de democracia interna e de conciliación da loita indíxena e dun potencial movemento feminista.

Dende o seu nacemento, o zapatismo veu diferenciándose doutros indixenismos pola ampla presenza de mulleres, non só nas súas comunidades de base, senón tamén nos postos de comandancia: a *comandanta* Ramona, indíxena *tzotzil*, defensora do dereito ao acceso das mulleres indíxenas á educación e á autonomía sexual e reprodutiva; a *comandanta* Esther, a primeira zapatista en tomar a palabra no Congreso mexicano ou María de Jesús Patricio Martínez, única candidata zapatista ás eleccións presidenciais, son algunhas das figuras máis destacadas nos altos cargos do movemento. Moitas delas estiveron presentes dende a súa formación, participando na insurrección do EZLN en San Cristóbal de las Casas (Chiapas), no ano 1994.

Chiapas é un dos trinta e dous estados que integran a República Mexicana. Aínda albergando unha riqueza superior á doutras rexións do país, ao longo do século XX as políticas extractivistas farían da mortalidade materna, do analfabetismo e da desnutrición o día a día da súa poboación (Hilary Klein, 2019). A implantación de programas de desenvolvemento na rexión, unida á discriminación racial á que estas comunidades, maioritariamente indíxenas, lle tiveron que facer fronte, deu lugar, por parte da política estatal, á expulsión dos campesiños dos seus territorios, á preservación réximes similares aos da *encomenda* colonial ou ó ataque sistemático das prácticas, usos e costumes indíxenas. Dadas así as cousas, no ano 1983 tivo lugar a formación do Exército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). O seu programa ideolóxico viña a retomar o proxecto de Emiliano Zapata, líder da Revolución Mexicana (1910) e as súas demandas de corte agrarista, presididas polos célebres lemas “Tierra y libertad” ou “La tierra es para quien la trabaja”. Nesta liña, a reivindicación dos dereitos negados para as comunidades indíxenas, a democratización da política mexicana e a creación dunha rede de resistencia global fronte ao neoliberalismo serán tamén algúns dos reclamos que os zapatistas farán ante o *mal gobierno*.

Tras o fracaso dos intentos de negociación co Estado central, o 1 de xaneiro de 1994, data na que o presidente Salinas se dispuña a asinar o *Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos*, prodúcese o alzamento militar do EZLN. Non obstante, previamente a súa aparición pública, o movemento zapatista viña forxando unha organización comunitaria que contaba co apoio de moitas das comunidades indíxenas da rexión. É así como, sete anos antes da súa insurrección, xa existían os coñecidos como *Municipios*

Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), con cadanseus caracois, lugares de encontro entre as comunidades zapatistas e a sociedade civil nacional e internacional. A aposta por unha organización comunitaria autoxestionada, xunto co reclamo de xustiza social e distributiva, son presentados polos pensadores latinoamericanos como algúns dos trazos máis característicos do zapatismo (Soriano González, 2013). Con todo, adiantabamos con anterioridade un outro que nos ocupa especialmente: a incorporación das mulleres en todos os postos da organización e, ante todo, a conciliación da defensa dos dereitos das mulleres coa protección da comunidade indíxena. O propio subcomandante Marcos ten afirmado, en nome dos seus compañeiros: “No sostenemos que la lucha por la tierra es prioritaria sobre la lucha de género” (Marcos, 2010: 56).

O casamento forzoso, as dificultades para o desprazamento, a ausencia de control sobre a maternidade, as longas xornadas de traballo, etc. son algunhas das situacións que as zapatistas describían como habituais nas súas comunidades, anos previos a 1994 (Falquet, 2001). Non resulta de estrañar que as mulleres indíxenas chiapanecas viran no movemento unha posibilidade de mellorar a súa calidade de vida, facendo da proclama da súa *Ley Revolucionaria de Mujeres Indígenas* (1993) a que moitas deron en recoñecer como a primeira insurrección zapatista, anterior a de 1994. Este documento, con orixe no intercambio de experiencias das mulleres das comunidades zapatistas, viña a reivindicar o dereito das mulleres a participar na loita revolucionaria, a un traballo e soldo digno, a decidir o número de fillos, a elixir libremente as súas parellas ou a non ser maltratadas (EZLN, 1993).

De acordo con Sylvia Marcos (2010, 2011), estas demandas estarán moi influenciadas polo dispositivo dual mesoamericano, onde a dualidade de xéneros se impón en detrimento do binarismo sexual e a complementariedade e reciprocidade entre todos os seres vivos segue, até certo punto, organizando a vida das comunidades indíxenas. Por este motivo, algunhas das mulleres renegan a ser caracterizadas como *feministas*, apostando por un *camiñar xuntos compañeiros e compañeiras*, un *andar parejos* como suxeito comunitario (Martínez Andrade, 2019; Marcos, 2011). Considérase así o zapatismo, dende o feminismo decolonial, o ideal dun movemento interseccional, dunha loita *en moitas fronte*s (Hernández Castillo, 2012), capaz de unir a homes e mulleres nun movemento indíxena nacional e, á vez, promover a apertura dun diálogo comunitario interno no que poder problematizar aqueles costumes que supoñen unha

ameaza no garante dos dereitos das súas mulleres. Neste senso, resultan significativas as palabras pronunciadas pola *comandanta* Esther en Vía Campesina:

También le queremos decir a los hombres que nos respeten nuestro derecho como mujer (...) pero no lo vamos a pedir de favor, sino que lo vamos a obligar a los hombres que nos respeten. Porque muchas veces el maltrato que recibimos las mujeres no sólo lo hacen el rico explotador. Entonces, decimos claro que, cuando exigimos respeto a las mujeres, no sólo lo demandamos de los neoliberales, también se lo vamos a obligar a los que lucha contra el neoliberalismo y dicen que son revolucionarios, pero en su casa son como el Bush (...) Es importante pasar del discurso a la práctica de nuestros valores cosmogónicos, desde lo personal, lo familiar, lo comunitario y nuestras organizaciones (Marcos, 2011: 138).

Ben é certo que a situación das mulleres de Chiapas dista moito de ser igualitaria á dos varóns mais, non obstante, a súa participación no EZLN suporía unha importante mellora da súa experiencia vital. Así o narra Klein (2019), politóloga estadounidense que conviviría durante seis anos coas comunidades zapatistas, quen retrata como a creación de sociedades cooperativas entre mulleres, a construción de redes comunitarias ou a súa *Ley Revolucionaria* permitiu que, nos últimos anos, as mulleres zapatistas conseguisen unha relativa liberdade na escolla do seu compañeiro, acceso aos métodos anticonceptivos e á educación, etc. Do mesmo xeito, estaríanse dando pasos na rotura coa división tradicional do traballo e na diminución da violencia de xénero con medidas como a prohibición do consumo do alcohol, entre outras. María, integrante das comunidades de base zapatistas reconece que, aínda que os cambios son lentos, supuxeron un substancial avance para o seu benestar:

Antes mi compañero no me daba permiso para salir. Si había reunión, sólo los hombres se van. Las mujeres (se) quedan con sus hijos en la casa. No puede salir la mujer porque dicen ellos, "¿Cómo van a comer sus hijos?, ¿quién va a mantener la casa?, ¿quién va a cocinar?" Desde el 94 empezó a cambiar y ha ido cambiando paso a paso. Ahora también los compañeros (se) quedan en la casa a cuidar los niños cuando tenemos una salida como mujeres. Han cambiado mucho. Otras mujeres que no están en la organización no han vivido estos cambios, sufren todavía, nos les cambió. Eso nos da tristeza (Klein, 2019: 47).

A testemuña de María pon de manifesto a conciencia existente entre as zapatistas de que, nin as súas culturas indíxenas, nin o seu movemento, son completos. Na lectura de Sylvia Marcos, constitúen un exemplo significativo da importancia de que as sociedades se liberen do seu *exceso de sentido* para abrirse á incorporación de cambios que xurdan da comunicación con outras comunidades (Marcos, 2011). Proba disto son os numerosos eventos de alcance internacional dirixidos, afirman as zapatistas, a *todas las mujeres que luchan*. O *Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan* tivo lugar no Caracol de Morelia do MAREZ 17 e

reuniu, entre o 8 e o 10 de marzo de 2018, a un total de 7.000 mulleres segundo os datos oficiais: 2.000 zapatistas e 5.000 invitadas de todo o mundo (Robles: 2018).

Nestes encontros, sucederíanse as mesas de traballo, os eventos deportivos, as exposicións artísticas e, sobre todo, os debates nos que as mulleres de todo o mundo, de maneira horizontal, terían exposto os seus problemas e procurado solucións comúns. É así como, para moitos representantes da Academia Latinoamericana, o zapatismo non só constitúe a expresión dunha posible conciliación entre a defensa identitaria e o reclamo feminista, senón tamén entre a actuación local e a construción de lazos de solidariedade global. Afástanse así dun fundamentalismo que é caracterizado por outras intelectuais indíxenas como a guatemalteca Aura Cumes (2014) como perigoso: se ben o esencialismo estratéxico pode resultar necesario a modo de defensa da comunidade fronte ás ameazas exteriores, alega, é necesario que vaia acompañado dun cuestionamento daqueles costumes que *fan triste aos corazóns* dos membros da comunidade. Á luz das testemuñas directas e da obra das feministas decoloniais latinoamericanas, semellaría posible concluír que o zapatismo foi capaz de tomar conciencia, tal e como o promove Cumes, de que “no es la repetición de un pasado lo que hace a un pueblo, sino la deliberación constante sobre su devenir” (2014: 83). E nesta deliberación, a vista das evidencias, as mulleres chiapanecas estarían desempeñando un rol primordial.

B) ESCOLMA DE FICHAS DE LECTURA

AAVV (2013), Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios, Jalisco: La Casa del Mago.

PALABRAS CLAVE: AXENCIA SOCIAL VS DETERMINISMO CULTURAL, COLONIALISMO, RACISMO, SEXISMO, SISTEMA SEXO-XÉNERO, FEMINISMO DECOLONIAL, FEMINISMO HEXEMÓNICO

1. Capítulo 1. Méndez Torres, Georgina. "Mujeres Mayas-Kichwas en la apuesta por la descolonización de los pensamientos y corazones".

- OBXECTIVO: O propósito da autora neste capítulo é o de deixar constancia da organización interna das mulleres indíxenas para cambiar a súa realidade de opresión nos seus pobos.
- Algunhas experiencias organizativas de mulleres indíxenas:

- **Grupo de Mujeres Mayas KAQLA en Guatemala:** Nacido en 1996 en Guatemala, este grupo está constituído por mulleres provintes de espazos de organización diverso. Estas mulleres maias defenden a necesidade dunha descolonización do pensamento, denunciando a INTERNALIZACIÓN DO OPRESOR/DA OPRESIÓN, que se produciría nas súas comunidades (é dicir, o colonialismo interno, a colonialidade):

La internalización del opresor o internalización de la opresión, se refiere a la consecuencia de la dominación, por medio de la cual en una parte de la población oprimida se producen admiración e imitación de las y los opresores, hasta olvidar la identidad y el bienestar colectivos, convirtiéndose muchos en verdugos de su propia gente. Otra parte de la población, para sobrevivir, creó diferentes formas de resistencia y de astucia: hacerse cristianos, acercarse a la iglesia a su propia manera, presentarse siempre de manera sumisa, etc. Pero de tanto representar sumisión por tantos años y de tanto asumir las representaciones simbólicas de los invasores, la sumisión se metió en el corazón y dejó de ser disimulo, echó raíces, aprisionó los cuerpos, entorpeció los movimientos y los pensamientos, llevó a mucha gente a admirar a las y los opresores, a copiar sus costumbres para tener trabajo, para evitar las humillaciones (KAQLA, 20099 (cfr.: p 45).

Esta internalización da opresión levaría, a súa vez, ao que estas mulleres denominan como "o síndrome da vítima", o sentirse culpables pola súa situación. Isto obsérvase nas mulleres maltratadas que xustifican aos seus maridos, en caso de violencia, alegando que foron elas as que se portaron mal por non cumprir as súas obrigas (cfr.: p. 46).

Co obxectivo de "sanar as opresións", estas mulleres terían deseñado terapias emocionais e psicolóxicas de distintos tipos, considerando que "no era suficiente realizar análisis teóricos y políticos para solucionar la situación de opresión" (cfr.: pp. 47-48).

Este grupo afástase do esencialismo étnico, consciente da interdependencia co sistema mundo moderno colonial, mais tamén dispostas a coñecer como é que funciona este sistema para, libremente, poder decidir cales son as prácticas que adoptan e cales outras substitúen por alternativas outras:

Esta investigación nos permitirá saber qué hilos de la red y del tejido están rotos, para saber lo que tenemos que reconstruir, o remendar quizás, nos permitirá saber que es mejor comenzar a tejer nuestro propio tejido con nuestros propios hilos y colores. Es cierto que no podemos romper totalmente con este sistema porque ahora necesitamos gasolina, comida, medicinas, viajamos en los aviones y buses y algunos medios tecnológicos nos ayudan a acceder a conocimientos amplios. Pero es imprescindible saber cómo funciona el sistema y cómo estamos insertos en él, para saber cómo vamos a ir disminuyendo nuestra dependencia. E ir viendo qué cosas podemos sustituir por otras (p. 49).

- **Grupo Fortaleza de la Mujer Maya, en Chiapas:** Fundado en 1994 na cidade de San Cristóbal de las Casas por unha muller tsostsil e outra tseltal. Entre os obxectivos desta organización, destacan: o fortalecemos da muller indíxena e o respecto aos seus dereitos, a defensa da cultura maia (cuestionando as prácticas que ameazan a preservación dos dereitos das mulleres), a promoción do teatro e a literatura indíxena (especialmente daquelas pezas que sexan voz das mulleres indíxenas e dos seus problemas), a realización de actividades de capacitación para as mulleres indíxenas e o fomento do seu emprego, etc. (cfr.: pp. 37-38).

- **Escuela de Liderazgo Dolores Cacuango, en Ecuador.**

“Nosotros somos como el grano de quinua, si estamos solos, el viento nos lleva lejos pero si estamos unidos en un costal, nada hace el viento, bamboleará, pero no nos hará caer.

A natural solo, patrón patea y ultraja. Es como hebra de poncho que fácilmente se rompe. A natural

unidos como poncho tejido, patrón no podrá doblgar" Dolores Cacuangó (cfr.: p. 50)

Ante o escaso recoñecemento das mulleres indíxenas nas organizacións mixtas, no Ecuador de 1997 fúndase a Escola de Formación de Líderes Dolores Cacuangó co obxectivo de: recuperar os coñecementos dos pobos indíxenas e do sentido de pertenza e organización popular, revalorizar a identidade de mulleres indíxenas e campesiñas, a posta de coñecementos en común, a capacitación para a organización e o liderado, así como para a comunicación, etc.

Estas organizacións, de acordo coa autora, amosarían que a reivindicación dos seus dereitos como mulleres non vai en detrimento, de forma necesaria, dunha renuncia aos seus pobos, senón que ambas loitas poden e, de feito, deben, ir da man, na medida en que " la vulneración de los derechos de las mujeres rompe con el equilibrio en que se ha sustentado la cosmovisión indígena" (p. 56).

2. Capítulo 2: Hernández Castillo, Rosalva Aída. "Comentario al texto 'Mujeres Mayas-Kichwas en la apuesta por la descolonización de los pensamientos y los corazones'"

Recuperando a experiencia das mulleres integrantes de KAQLA, Hernández Castillo reflexiona sobre o esencialismo étnico que, en ocasións, foi empregado polos dirixentes indíxenas para rexeitar o feminismo como "demanda occidental" e defender as súas culturas como paritarias baixo o marco da complementariedade e a paridade. non obstante, as mulleres KAQLA apuntarían a que o ideal de equilibrio e complementariedade é un ideal a construír e está lonxe de presentarse como tal nas comunidades. Así o afirma Alma López, muller maia-kiché, integrante de Kaqla e exconcelleira do departamento guatemalteco de Quezaltenango:

El movimiento feminista que viene de la Academia tienen que ver con nosotras, por qué aprender algo que no tiene nada que ver con tu realidad ni con tu cultura, pienso que es necesario reconstruir el feminismo de las mujeres indígenas. Entre todas tenemos que construir esto sin apartarnos de los argumentos históricos y teóricos. Los principios filosóficos que yo recuperaría de mi cultura son la equidad, la complementariedad entre hombres y mujeres, entre mujeres y mujeres, y entre hombres y hombres. Actualmente esa famosa complementariedad de la cultura maya no existe, y afirmar lo contrario resulta una agresión. Sólo se quedó en la historia, ahora lo que hay es una total desigualdad, pero la complementariedad y la equidad se pueden construir" (p. 69).

3. Capítulo 3: López Intzín, Juan. "Ich'el ta muk': la trama en la construcción del Lekil kuxlejal (vida plena-digna-justa)".

O autor reflexiona sobre a necesidade de crear un novo telar-campo (por ser estes os dous espazos de socialización dos pobos maias) que xurda das prácticas indíxenas pero que, ao mesmo tempo, as modifique de acordo ao ideal de xustiza, incorporando, na medida en que os pobos crean adecuado, as prácticas occidentais. En palabras de Rosa López, cidadá de Chiapas:

En realidad se están viviendo momentos de dolor y agonía que pocos jóvenes ven. Son pocos los que no están cegados por las cosas que llegan desde fuera... el reto sería combatir las cosas malas que llegan de fuera y transformar las que haya que realizar aquí adentro. Por eso en nuestra lucha, en nuestra organización tenemos que transformar cosas, si nuestro modo de vida o costumbre (jtaleltik) es malo hay que hacerlo bueno, es necesario el cambio porque todas y todos tenemos ch'ulel-espíritu, la mujer, el hombre, las hijas-hijos y todo lo que existe. Sabiendo eso podemos vivir parejo y encontraremos la vida plena y digna-Lekil kuxlejal" (pp. 89-90).

Unha parte fundamental da cosmovisión maia é a consideración de que todo o que existe está en posesión de ch'ulel ou corazón, o cal fai posible a comunicación co cosmos. A toma de conciencia desta interdependencia coa totalidade do cosmos resulta fundamental, de acordo coa cosmovisión maia, para a constitución do bo vivir. Recoñécese así que o bo vivir non é a realidade dos pobos indíxenas, mais si o seu ideal a conseguir.

4. Capítulo 7: Marcos, Sylvia. "Descolonizando el feminismo: la insurrección epistemológica de la diferencia"

O feminismo indíxena, apunta Sylvia Marcos, sinala a un outro feminismo de(s)colonial, que pode supoñer unha subversión para a práctica académica feminista, tamén en Latinoamérica. En México, dende os anos 90, a Academia feminista xiraría en torno á noción de xénero, unha categoría que permitía estudar as diferenzas socioculturais atribuíbles " a la diferencia entre hombres y mujeres y volver ésta extensiva a la comprensión de otras categorías sociales que marcan diferencias y jerarquizan las relaciones de los seres sociales tales como la raza, la clase la etnia, la preferencia sexual." (p. 147).

Todas as diferentes formas de opresión, comezarían a pensar as feministas negras, se (dende o xénero, a raza, etc.) se atopan imbricadas nunha matriz de dominación. Comeza así a abandonarse a omnipresenza do xénero para considerar que, se ben este debe ser unha categoría central do feminismo, debe selo xunto con outras moitas (raza, sexualidade, etc.) : "Se requiere una configuración feminista en la cual el género sea una variable teórica más, pero que no debe ser separada de otros ejes de opresión" (p. 147). Non obstante, a intersección non é suficiente se non se leva a cabo unha verdadeira descolonización do feminismo escoitando as voces das mulleres indíxenas e afrodescendentes que dende a colonización sufrirían dun borramento epistémico e político (Mignolo, cfr.: p 150) en Abya Yala. Entre estas voces, Sylvia Marcos destacará as das mulleres organizadas do movemento zapatista, o cal entende que todas as opresións deben ser combatidas por igual:

No se organizan en pirámides jerárquicas ni tampoco en esquemas binarios, así se logran evadir los esquemas teóricos basados en las oposiciones centro y periferia o superior e inferior y otras clases de categorías polarizadas que subrepticamente se reproducen influidas por tradiciones filosóficas occidentales dominantes (p. 151).

Se ben as mulleres zapatistas se acollerían á linguaxe de dereitos e empregarían a categoría de xénero da que serían provistas polo feminismo clásico, apuntarían igualmente ao escaso arraigo cultural e á desterritorialización que lle sería propia a este feminismo. Toda teoría, entenden, debe ser corporeizada ou encarnada: o corpo non está, na cultura mesoamericana, separado da mente, senón que ambos constitúen unha dualidade; cada un deles preséntase como un dos opostos desta dualidade, mais non se exclúen, senón que flúen un cara ao outro mutuamente. A teoría só se pode crear, para os maias, por medio da práctica. O seu obxectivo non é un *saber sobre*, senón un *saber facer*.

Cabezas González, Almudena (2012). "Mujeres Indígenas constructoras de región: desde América Latina hasta Abya Yala", *Revista Internacional*, 4 (6).

(Disponible

en: https://eprints.ucm.es/id/eprint/39379/1/Mujeres_indigenas_constructoras_de_regio.pdf)

CONCEPTOS CLAVE: ABYA YALA, MULLERES INDÍXENAS, FEMINISMO INSTITUCIONAL, TERRITORIO

- Sobre a elección de Abya Yala para referirse ao subcontinente latinoamericano:

un término empleado por los indios Kuna para nombrar el espacio continental que en otros registros se denominó Indias Occidentales primero y America después. Un nombre sugerido por el líder indígena Takir Mamani para que todos los movimientos indígenas lo utilicen tanto en sus documentos como en sus declaraciones orales (p. 3).

El territorio utópico del Abya Yala emerge como una contra-geografía que trata de descentrar la representación espacial propia del discurso latinoamericanista en tanto proyección de una identidad blanca, mestiza y colonial -europea, supuestamente compartida por todos sus habitantes (Castaño, 2007) (p. 4).

“Llamar con un nombre extranjero nuestras ciudades, pueblos y continentes -argumenta él- equivale a someter nuestra identidad a la voluntad de nuestros invasores y a la de sus herederos”; en una apelación identitaria que deja fuera a los afrodescendientes y a otros grupos subalternos (Porto-Gonçalves y Dies, 2010) (p. 4).

- **Exclusión da muller indíxena do feminismo latinoamericano:** Se a muller latinoamericana se presenta como a “outra” da europea, a indíxena aparece como a “outra da outra”. Moitas das achegas do feminismo latinoamericano exclúen e incluso perxudican as mulleres indíxenas cando apostan, por exemplo, por unha educación universal para os menos e nenas, sen tomar en consideración a lingua autóctona e costumes dos pobos indíxenas.

- O anterior ten como consecuencia a **dificultade das alianzas entre as mulleres indíxenas/feminismo institucional:**

En este sentido, las interacciones entre los espacios de las mujeres indígenas y las organizaciones y movimientos identificados como feministas son diversas, y la necesidad de mayor articulación entre ambos es un objetivo que viene siendo reiterado en los espacios transnacionales, donde tan importante como develar los **peligros del universalismo feminista** parece ser la necesidad de construir estrategias de lucha conjunta. Sin embargo, esta tensión está lejos de haberse disuelto, ya que el establecimiento de alianzas con las organizaciones de mujeres y feministas sigue levantando recelos en el movimiento indígena mixto.” (p. 13)

- Defensa da axencia social das mulleres indíxenas. Necesidade de superar a visión esencialista das mulleres indíxenas que as representa como inevitablemente presas da súa

cultura. A día de hoxe, estas están gañando “cuartos” propios dentro dos movementos indíxenas.

Las mujeres indígenas están participando en la reformulación de las reivindicaciones étnicas de sus pueblos, a partir de perspectivas no esencialistas de la cultura y la tradición, por ejemplo, con contribuciones al fortalecimiento y a la revitalización y del derecho indígena, a partir de una re-conceptualización de la relación de género y derecho en la cosmovisión maya (p. 14).

- Vinculación entre as reivindicacións das mulleres indíxenas e a protección do seu **territorio**. Proclamo da I Cumbre de mulleres de Abya Yala (cfr. p. 17):

Las mujeres indígenas somos portadoras, transmisoras de la identidad, generadoras y criadoras de la vida, ejes de las familias y la sociedad en complementariedad con los varones. Unimos nuestros vientres al vientre de la Madre Tierra para parir los nuevos tiempos y levantar nuestra voz para decir BASTA a opresión, explotación y saqueo de nuestras riquezas.

Falquet, Jules (1999). "La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas", *Questiones Feministas*, 20 (2), 1999

(Disponible en: http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/024_11.pdf)

PALABRAS CLAVE: loita indíxena, zapatismo, Lei Revolucionaria das Mulleres Indíxenas

As mulleres indíxenas son consideradas os anxos salvagardas da cultura, sendo a elas ás que lle corresponde a transmisión do seu legado cultural. Considerouse, en moitas ocasións, que calquera reclamo que lle fixeran a súa cultura era un incumprimento do seu rol esencial, unha mala comprensión das súas culturas resultado da influencia do “detestable imperialismo cultural occidental” (p. 10).

Un punto de inflexión no movemento indíxena foi o do zapatismo, que presenta un importante número de mulleres tanto na base como nos postos de dirixencia. Non debemos pensar que se as mulleres participaron no movemento zapatista é porque este estaba aberto a dita participación, senón que a súa integración no EZLN foi posible porque as mulleres se organizaron para exilio. Así, rómpese coa crenza de que todas as mulleres de forma homoxénea aceptaron as restricións impostas pola súa cultura. **Había nelas unha crenza de que a súa situación era inxusta, non só como indíxenas, senón tamén como mulleres.**

O subcomandante Marcos afirma: "Una de las primeras batallas las ganaron las mujeres. Nosotros pensábamos que la guerrilla era cosa de hombres. Pero las mujeres estaban allí, y nos impusieron su derecho a participar" (p. 173). O rol desempeñado polas mulleres é un papel nas bases, mais tamén como comandantas e portavozas. Ademais, a **Lei Revolucionaria das mulleres Indíxenas**, propugnada en 1993, supuxo un paso na consecución da igualdade polas mulleres que estaban en territorio zapatista (p. 173).

As mulleres zapatistas, sen renunciar a súa cultura, poñen de manifesto a necesidade e o dereito a reflexionar “cuales costumbres les dan gusto y cuáles les producen tristeza”. O seu obxectivo é o de procurar a posibilidade dunha transformación cultural “como mujeres, sin dejar de ser indígenas” (cfr.: p. 174).

Hernández Castillo, Rosalva Aída (2012). "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", *Debate Feminista*, 24, .206-230

(Disponible

en: https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/666)).

PALABRAS CLAVE: FEMINISMO HEXEMÓNICO, ETNOCENTRISMO, MULTICULTURALISMO, ESENCIALISMO, ZAPATISMO, MULLERES INDÍXENAS, DIFERENZA CULTURAL

TEMA: a exclusión dos dereitos da muller do movemento indixenista e dos dereitos comunitarios do feminismo: a vida de moitas mulleres indíxenas e racializadas transcorre na necesidade de explicarlle a súa condición a un movemento feminista de corte etnocéntrico e a un movemento indíxena/antirracista incapaz de recoñecer o seu sexismo. Ao respecto, as palabras de Kate Rushin resultan ilustrativas:

"Estoy harta,
enferma de ver y tocar
ambos lados de las cosas
Enferma a ser condenada puente de todos...
Explico mi madre a mi padre, mi padre a mi hermanit
a mi hermano a las feministas blancas
las feministas blancas a la gente de la iglesia Negra
la gente de la iglesia Negra a los exjipis
los exjipis a los separatistas negros los separatistas negros a los artistas
los artistas a los padres de mis amigos...
Después tengo que explicarme a mí misma a todo
Hago más traducciones que las malditas Naciones Unidas" (cfr.: p. 1).

Por este motivo, as mulleres indíxenas en Abya Yala viríanse organizando na reivindicación dun **feminismo multicultural**. A autora toma como punto de partida o alzamento do EZLN en 1994, o cal combinaría as demandas específicas de xénero con aquelas outras comunitarias. O obxectivo é o de construír unha loita "en muchos frentes". Non obstante, a autora apunta como, xa dende os anos 70, o movemento indíxena comeza a organizarse e, aínda sen incorporar os dereitos das mulleres como reivindicacións

específicas, de acordo con Hernández, estas serían as encargadas da "loxística" dos encontros e manifestacións deste momento.

Deste xeito, con anterioridade ao alzamento zapatistas, xurden varias organizacións de mulleres indíxenas que farán converxer as súas reivindicacións de xénero con aquelas outras indíxenas: Aa feministas de Comaletzin (1987) en México; as integrantes do Centro de Investigación y Acción para la Mujer (CIAM) ou o Grupo de Mujeres de San cristobal de las Casas (1989; que apoiarían as mulleres indíxenas dos Altos de Chiapas e con refuxiadas guatemaltecas. No obstante, sería "bajo la influencia del zapatismo (que) surge por vez primera en México un movimiento de dimensiones nacionales -aún incipiente y lleno de contradicciones- en el que se articulan los distintos esfuerzos locales por incorporar las demandas de género a la agenda política del movimiento indígena" (p. 7).

A aparición dun incipiente "**feminismo indíxena**" supón, de certo, un reto para os feminismos hexemónicos, e tamén para o propio movemento indíxena. Tradicionalmente, as mulleres indíxenas teríanlle que facer fronte ao etnocentrismo do feminismo, á par que ao sexismo do movemento indíxena: moitos indíxenas teríanse recreado no ideal de "complementariedade" indíxena para rexeitar calquera incorporación de demandas específicas de xénero. Así mesmo, o feminismo hexemónico tería considerado que todas as demandas que proviñesen das mulleres indíxenas estarían influenciadas pola súa cultura "atrasada, misóxina e patriarca". Por este motivo, sinala Hernández Castillo, moitas delas non queren denominarse como feministas, por entender que o feminismo é un movemento burgués e individualista que tende a separar as mulleres das súas comunidades.

Esta reticencia das indíxenas ante o feminismo tamén devén das experiencias con feministas mestizas que terían falado en nome de todas as mulleres latinoamericanas (ou, no caso analizado pola autora), mexicanas, sen tomar en consideración as demandas específicas das mulleres indíxenas. Por exemplo, as mulleres mestizas urbanas terían cuestionando a segunda Lei Revolucionaria de Mujeres proposta polas indíxenas zapatistas, a cal prohibía a infidelidade:

Esta modificación a la Primera Ley Revolucionaria de Mujeres, fue considerada una medida conservadora producto de la influencia de la Iglesia en las comunidades indígenas. Estas precipitadas críticas, deben contextualizar esta demanda de las mujeres indígenas en el marco de una realidad en que la infidelidad masculina y bigamia son justificadas culturalmente en nombre de la tradición y se encuentran estrechamente vinculadas con las prácticas de violencia doméstica. Una prohibición que para las mujeres urbanas puede resultar moralista

y ret'ogada, quizá para algunas mujeres indígenas sea una manera de rechazar una "tradición" que las vuelve vulnerables al interior de la unidad doméstica y la comunidad (p. 179).

Esta insensibilidad das mulleres urbanas ante a situación concretas das mulleres indíxenas tamén se observa nas propostas daquelas ao respecto da lexislación da violencia doméstica.

Las feministas urbanas de Chiapas lucharon durante varios años para lograr que se aumentara la los esposos golpeadores, logrando finalmente que en 1998 se modificara el artículo 122 del Código Peal aumentando la penalización en casos de violencia doméstica. Ahora las mujeres indígenas que carecen de independencia económica son directamente afectadas por el castigo que la ley impone a sus maridos, al quedar sin su apoyo económico durante el tiempo en que este es encarcelado"(p. 17).

O incipiente feminismo indíxena representa un desafío perante a dicotomía modernidade- tradición, reivindicando o dereito á diferenza cultural á par que o dereito a construír as súas propias culturas, modificando os elementos constitutivos das mesmas que reusltan opresivos e incluso introduciendo elementos da modernidade, sempre e cando estes se axusten as súas necesidades, sen atentar isto en contra da súa cultura. Así, as mulleres maias nun taller realizado en san Cristóbal de las Casas en 1994, afirmarían:

También tenemos que pensar qué se tiene que hacer nuevo en nuestras costumbres la ley sólo debiera proteger y promover los usos y costumbres que las mujeres, comunidades y organizaciones analicen si son buenas. Las costumbres que tengamos no deben hacer daño a nadie (p. 11).

Na mesma liña, María de Jesús Patricio (candidata a presidencia polo EZLN), afirmaríaa: "Lo que puedo decir es que los pueblos indígenas reconocemos ahora que hay costumbres que debemos combatir y otras que debemos impulsar, y eso se nota en la participación más activa de las mujeres en las decisiones de nuestra comunidad" (p. 113).

A autora conclúe afirmando que a experiencia das mulleres indíxenas supón para a autora unha posibilidade de superar o relativismo cultural "que en nombre del derecho a la diferencia, justifica la exclusión y marginación de las mujeres" e, ao mesmo tempo, o universalismo liberal que "en nombre de la igualdad (de xénero) niega el derecho a la equidad" (páx. 12). Atoparíamonos así ante a posibilidade de construción dun verdadeiro

multiculturalismo, pensado dende a perspectiva de xénero e afastada do proxecto neoliberal.

Hernández Castillo, Rosalva Aída. “Distintas maneras de ser mujer: ¿ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?”

(Disponible

en: https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Distintas-maneras-de-ser-mujer_0.pdf)

CONCEPTOS CLAVE: FEMINISMO INDÍXENA

TESE: A loita polas comunidades indíxenas e a defensa dos dereitos das mulleres non é un oxímoron: Existen comunidades nas que as mulleres indíxenas reivindicán a igualdade de xénero mais ao mesmo tempo súmanse as loitas dos seus compañeiros pola preservación da súa identidade e economía.

Nos anos 70 en México comezan a aparecer o primeiros discursos que cuestionan a concepción de México como unha nación homoxénea e mestiza. No ano 1974 celébrase o *Congreso Indígena*. Neste congreso non se incorporan as demandas de xénero, mais sábese por fontes testimoñais que

ellas fueron las encargadas de la ‘logística’ de muchas de las marchas, plantones y encuentros que documentan esos trabajos. Este papel de "acompañamiento" las seguía excluyendo de la toma de decisiones y de la participación activa en sus organizaciones, sin embargo les permitió reunirse y compartir experiencias con mujeres indígenas de distintas regiones del estado. A la vez que las mujeres participaban activamente en las movilizaciones campesinas, se empezaban a dar algunos cambios en la economía doméstica que influyeron en que un mayor número de ellas se incorporara al comercio informal de productos agrícolas o artesanales en mercados locales (p. 2)

Non obstante, o punto de inflexión en México para a construción dun verdadeiro movemento indíxena e para a reivindicación dos dereitos das mulleres indíxenas sitúase no alzamento do EZLN (Exército Zapatista de Liberación Nacional) no 1994. A partir deste momento, as mulleres indíxenas comezan a organizarse para reivindicar o seu dereito á diferenza cultural e, á vez, demandar o respecto dos seus dereitos:

También tenemos que pensar qué se tiene que hacer nuevo en nuestras costumbres, la ley sólo debiera proteger y promover los usos y costumbres que las mujeres, comunidades y organizaciones analicen si son buenas. Las costumbres que tengamos no deben hacer daño a nadie (p. 4)

Hernández defende que o feminismo se debe construír sobre a diversidade. En América Latina, as feministas deben ser conscientes de que a opresión a que lle fan fronte as mulleres mestizas e indíxenas non é a mesma. Os conflitos entre ambas puxéronse de manifesto en numerosas ocasións. Unha das máis soadas tivo lugar en 1994, na Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas. Malia que as mulleres mestizas eran minoría, acabaron por asumir os postos de liderazgo. Por este motivo, cando se celebrou o Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas en outubro de 1997, "las participantes decidieran que las asistentes mestizas sólo podían participar en calidad de observadoras" (6). A diverxencia de intereses tamén se puxo de manifesto no debate que xerou en torno a unha lei de violencia doméstica ou ao redor da proposta de ilegalización da infidelidade que figuraba na Ley Revolucionaria de Mujeres Indígenas:

Un ejemplo de esta brecha cultural existente entre mestizas urbanas e indígenas fue las fuertes críticas que algunas feministas hicieron a la Segunda Ley Revolucionaria de Mujeres, propuesta por las indígenas zapatistas, por haber incluido un artículo que prohíbe la infidelidad. Esta modificación a la Primera Ley Revolucionaria de Mujeres fue considerada una medida conservadora producto de la influencia de la Iglesia en las comunidades indígenas. Estas precipitadas críticas, deben contextualizar esta demanda de las mujeres indígenas en el marco de una realidad en la que la infidelidad masculina y la bigamia son justificadas culturalmente en nombre de la "tradición", y se encuentran estrechamente vinculadas con las prácticas de violencia doméstica. Una prohibición que para las mujeres urbanas puede resultar moralista y retrograda, quizá para algunas mujeres indígenas sea una manera de rechazar una "tradición" que las vuelve vulnerables al interior de la unidad doméstica y la comunidad. (pp. 6-7)

Lo mismo sucede en lo que respecta a la legislación en torno de la violencia doméstica. Las feministas urbanas de Chiapas lucharon durante varios años para lograr que se aumentara la penalización para los esposos golpeadores, logrando finalmente que en 1998 se modificara el artículo 122 del Código Penal aumentando la penalización en casos de violencia doméstica. Ahora las mujeres indígenas que carecen de independencia económica son directamente afectadas por el castigo que la ley impone a sus maridos, al quedar sin su apoyo económico durante el tiempo en que éste es encarcelado (p. 7).

Marcos, Sylvia (1995). "Pensamiento Mesoamericano y Categorías de género: un reto epistemológico", *La palabra y el hombre*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 6. (Disponible en: <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/1146/199595P5.pdf?sequence=1&isAllowed=y>).

PALABRAS CLAVE: XÉNERO, SEXO, DUALIDADE/BINARISMO, DESCOLONIZACIÓN DO XÉNERO

- Obxectivo do texto: Estudar a categoría de "xénero" nas cosmovisións mesoamericanas, a cal se caracterizaría polos seguintes trazos: dualidade, fluidez, equilibrio e corporalidade. Deles séguese, de acordo con Sylvia Marcos, que o xénero nas culturas pre-coloniais non estaba construído sobre o sexo, senón que a masculinidade/feminidade implicaba toda a corporalidade e non se reducía aos xenitais.

- Características das relacións de xénero nas sociedades mesoamericanas previas á conquista:

- **DUALIDADE:** As culturas mesoamericanas caracterizábanse pola dualidade-unidade feminino. Varias deidades mesoamericanas eran pares cosntituídos por un dios e unha diosa" (p. 8). Por exemplo, Omoteotl, era un par feminino-masculino que, sendo o Deus creador, se presentaba como Deus-Deusa (cfr.: p. 8).

O xénero constituíase como principio ordenador, non só das persoas, senón de toda a natureza (evidenciando que o feminino-masculino pouco ou nada tiña que ver co sexo): tanto é así que, sinala Sylvia Marcos, o millo era por turnos feminino (*Xilonen-Chicomecoatl*) e masculino (*Cinteotl-Itztlacoliuhqui*) (cfr.: p. 9). Esta dualidade de xénero non era máis que unha das moitas dualidades que constituían o universo.

A dualidade mesoamericana, organizadora da realidade, non estaba atravesada por un principio xerárquico: non había diferenza de valor entre a morte e a vida, o arriba e o abaixo, a luz e a escuridade nin, presuntamente, tampouco entre a masculinidade e a feminidade: "Ni siquiera entre el bien y el mal, como tampoco entre lo divino y lo terrestre, la muerte y la vida existían valoraciones "jerárquicas" estratificadas en superior-inferior. Por ejemplo, de la muerte nacía la vida" (p. 6). Debido a esta dualidade, o principio de terceiro excluído

(tampouco no que respecta ao xénero) non funcionaría nas sociedades mesoamericanas.

- **FLUIDEZ:** O xénero mesoamericano caracterizaríase tamén pola **fluidez**:

cada polo es el referente del otro y por lo tanto se crea una multiplicidad de gradaciones y matices entre ambos ya que permanecen en moción el uno hacia el otro. Esta fluidez en busca de equilibrio -o este equilibrio fluído- es una característica relevante que distingue a la polaridad o dualidad mesoamericana de las categorías fijas y mutuamente excluyentes de la teoría de género (p. 9).

- **EQUILIBRIO:** Masculino e feminino non eran dúas categorías en repouso, senón que se atopaban en fluidez constante, sendo esta a única que dalgún xeito garantía o equilibrio. O equilibrio fluído non resultaba compatible coas categorías pechadas nin xerárquicas. Isto posibilitaríalle a López Austin afirmar: "no hay un ser exclusivamente femenino o exclusivamente masculino sino diferentes grados (matices) de combinaciones" (cf. p. 16).

Masculino e feminino redefiníanse constantemente entre si, sen predominio absoluto dun sobre outro: este predominio producíase só de maneira momentánea, en función das circunstancias: "la carga no perceptible que tenían todos los seres (López Austin, 1984): piedras, animales y gente era femenina o masculina y frecuentemente, ambos a la vez, en diferentes gradaciones y en perpetuo devenir y cambio" (p. 16).

O equilibrio mesoamericano pouco ou nada tiña que ver co "xusto medio" aristotélico. Mentres que o xusto medio grego pode ser corrompido con consecuencias meramente morais, mais non ontolóxicas, para as poboacións mesoamericanas manter o xusto medio constituía un imperativo, pois disto dependería a conservación do universo.

Feminino e negativo non se opoñían nin se excluían, senón que avanzaban un cara ao outro na procura de equilibrio. "La fusión-tensión de contrarios en el universo cósmico mesoamericano era la medida y el medio para lograr el equilibrio primordial y fundamental" (p. 19).

- **CORPORALIDADE:** No pensamento mesoamericano, o corpo exterior non está separado do interior (a mente), senón que existe entre ambos unha interrelación continua e, á vez, en contacto co cosmos. Non hai dicotomía sexo-xénero. A teorización do **feminismo hexemónico** sobre o xénero parte da súa concepción como unha orde cultural que se constrúe sobre unha orde biolóxica: o sexo. Non obstante, na cosmovisión mesoamericana, non había tal separación entre o biolóxico e o cultural: a análise do corpo levábase a cabo tendo en conta o aspecto cultural que a súa codificación implica. Polo tanto, tal e como apunta López Austin nas súas análises das culturas nahuas, non había posibilidade de separación entre o ámbito espiritual e material: "las diferencias genitales no se concebían como realidades de otro orden que las que provenían de las normas de conducta apropiada. Lo tangible y lo intangible no estaban netamente separados o, por lo menos, no de la forma en que lo distinguimos o diferenciamos hoy" (p. 21).

Descolonizar o xénero significa, para Sylvia Marcos, deixar de velo constreñido ao sexo, por ser este unha construción cultural, deixar de velo como binario para percibilo na súa fluidez. Se entendemos que o masculino-feminino mesoamericano son tamén categorías de xénero, entón descolonizar o xénero supón desprovilo do seu binarismo e rixidez que sería propio da construción coloanial-moderna do sistema sexo-xénero para dotalo dunha apertura mutua, de fluidez e da non xerarquía (cfr.: p. 21).

la dualidade del género aparece, también, abierta y fluida, verdadera forma prototípica de todas las dualidades fluidas entre los términos de la cual hay que mantener un equilibrio dinámico siempre precario y por ajustar" (p. 20).

Marcos, Sylvia (2012). "El género vernáculo de Ivan Illich", *Tamoanchan.Revista de Ciencias y Humanidades*, 2.
(Disponible en: <https://sylviamarcos.files.wordpress.com/2013/07/sylvia.pdf>).

PALABRAS CLAVE: SEXO (económico), XÉNERO VERNÁCULO, DESCOLONIZACIÓN DO XÉNERO

Neste artigo, Sylvia Marcos estuda a proposta de Ivan Illich quen, no ano 83, proporía renovar o concepto de **xénero vernáculo** (a dualidade masculino-feminino en oposición ao macho-femia) como principio civilizador fronte ao binarismo macho-femia que sería construído (e á vez sobre o que se construíría) o xénero actual.

Ivan Illich considera que o descubrimento de América supón o tránsito "del reino del género al régimen del sexo" (p. 6), que a partir deste momento será considerado como "biolóxico" e "natural". Para este autor, se o xénero sería vernáculo, é dicir, propiamente o autóctono de *Abya Yala*, o sexo sería introducido como sistema económico. E é precisamente baixo o "sexo económico" que as mulleres, segundo Illich, acadarían unha mario subordinación. Nega así que o binarismo sexual existise sempre, considerando que con anterioridade á colonización, debía prevalecer unha dualidade xenérica. A intrusión colonial daríalle paso a un "género roto" (p. 9).

Illich aposta pola necesidade dunha re-xenerización da sociedade á marxe do sexo. Sylvia Marcos apunta a que esta dualidade xenérica seguiría estando presente, presuntamente, nalgunhas comunidades indíxenas mexicanas:

Encuentro que, en varias comunidades de los pueblos originarios de México, el género no ha sido roto, o por lo menos no completamente. Ahora bien, reconocer la permanencia del género o de sus "restos" bajo una realidad social sexuada no es pretender reconstruir el pasado, lo que el mismo Illich considera imposible. Illich ponía su esperanza en lo que él llamaba, en sentido literal, una re generación, es decir una re-emergencia de nuevas categorías sociales impregnadas por una sensibilidad renovada a la realidad reprimida, pero siempre subterráneamente activa, del género. (p. 9).

Marcos, Sylvia. *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*

(Dispoñible en: <https://radiozapatista.org/wp-content/uploads/2018/04/mujeres-indigenas-rebeldes-zapatistas-sylvia-marcos.pdf>)

- Andanzas do feminismo en América Latina: do feminismo institucional ao feminismo indíxena.

O feminismo teórico que xurde en América Latina aparece, nun primeiro momento, vencellado aos feminismos do Norte Global, reproducindo as demandas da segunda ola, a cal dedicaría os seus esforzos á reivindicación do aborto, os dereitos sexuais e reprodutivos das mulleres, o recoñecemento do traballo doméstico, etc. Por conseguinte, dende a mediados da década dos 70, serían tres as reivindicacións do feminismo mexicano (cfr.: p. 3).

- a) A maternidade voluntaria , así como a educación sexual, o uso de anticonceptivos e a demanda dun aborto libre e gratuíto.
- b) A loita contra a violencia sexual
- c) A reivindicación dos dereitos de homosexuais e lesbianas.

Xa nos anos 90, os estudos de mulleres daranlle paso aos estudos de xénero, os cales permitiron visibilizar as relacións de poder entre homes e mulleres e a interiorización e naturalización dos roles asignados.

Máis alá desta xenealoxía do feminismo teórico, Sylvia Marcos aposta por estudar un feminismo "abaixo e a esquerda", que está presente tamén nas reivindicacións das mulleres indíxenas. Aborda moi particularmente o caso do movemento zapatista, pois o propio subcomandante Marcos daría en afimrar: "no sostenemos que la lucha por la tierra es proritaria sobre la lucha de género" (p. 7). Non hai para o zapatista xerarquía de opresións, senón que todas elas, ao igual que todas as súas políticas, se interconectan entre si. Dende 1993, as mulleres viríanse organizando até que no 2007, 150 mulleres autoridades zapatistas compartiron as súas experiencias de loita, recollidas por Sylvia Marcos neste volume.

As reivindicacións das mulleres indíxenas non se fundamentan nunha teoría académica, senón nunha eoría falada, vivida, sentida, etc. Elas mesmas afirman "Queremos agarrar con nuestra mano el derecho..." pero agarrarlo con fuerza, con las manos, para que no se escape" (p. 9). Non se trata dun pensar o xénero, senón dun senti-

pensar o xénero, pois corpo e mente na cosmovisión mesoamericana na que afunden as súas raíces estas mulleres non se opoñen, senón que se interrelacionan entre si. Falamos así dunha teoría encarnada.

Partir destas experiencias é unha maneira de darlle contido experiencial ao xiro decolonial e ao feminismo decolonial. Entre algúns dos principios mesoamericanos recuperados polos zapatistas figuran:

- a) A dualidade como dispositivo perceptual para explicar todo o existente. Dualidade entre opostos e complementariedade sen prioridade duns sobre os outros.
- b) A paridade co varón: complementariedade entre xéneros.
- c) A procura do equilibrio como equidade. Non se busca unha igualdade estanca, senón un equilibrio "homeoreico"; fluído, concebido en desplazamiento continuo que dicha mucho del concepto e justo medio estático de la filosofía clásica" (cfr.: p. 12).

- A teoría como retaguarda da *praxe*: Para Sylvia Marcos non é a teoría feminista a que debe determinar as actuacións das mulleres para a emancipación, senón que é a súa experiencia de liberación sobre a que se debe construír a teoría:

La teoría feminista crítica puede aportar mucho, siempre y cuando invirtamos la pirámide. Hasta arriba y en amplio espectro, las experiencias, el oído atento, la participación, el registro cuidadoso de aspectos que se nos escapan por no estar adentro de nuestras referencias epistémicas. Hasta abajo, y puntualmente, la teoría que es subsidiaria a las voces, discursos, y prácticas expresadas desde los mundos contextuales de las mujeres zapatistas e indígenas (p. 62).

- Defensa dun feminismo transnacional que se caracterice por:

- a) Unha contextualización irreductible que rexeita categorizar as mulleres como "homoxéneas" en base ao xénero.
- b) Rexeitamento do esencialismo e atención ás relacións de poder entre individuos e grupos.
- c) Perspectiva internacional que só será xenuína de haber un diálogo intercultural horizontal. Este precisa de que todas as culturas recoñezan a súa "incompletude", abríndose a toda posibilidade de mellora e liberándose do seu exceso de sentido. É así como Sylvia Marcos dará en recoñecer esta actitude nas mulleres zapatistas de Chiapas:

cuando las escucho decir que quieren cambiar lo que no les gusta de su cultura, lo que "hace triste a su corazón". Ellas están expresando la "incompletud" e sus mundos de referencia, abriéndose a cambios deseados (p. 27).

- Sobre a *Ley Revolucionaria de Mujeres Indígenas* (mayo de 1993).

El primer boletín público del EZLN —diciembre de 1993— ya menciona la Ley revolucionaria de mujeres, la cual estipula: Primero, las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen. Segundo, tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo. Tercero, tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar. Cuarto, tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y a tener cargo si son elegidas libre y democráticamente. Quinto y Sexto, tienen derecho a la educación y a la atención primaria en su salud y alimentación. Séptimo, tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio. Octavo, ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños; los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente. Noveno, las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias. Y Décimo y último, las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y reglamentos revolucionarios (p. 73).

- O zapatismo como expresión da posibilidade – e mesmo da necesidade- de conciliar a loita feminista coa loita comunitaria. En palabras de Tarcila Rivera:

En estos últimos cinco años, nos ha tocado esclarecernos entre nosotras mismas. Tener la seguridad que luchar por nuestros pueblos también pasa por contribuir a disminuir las diferencias y privilegios entre los miembros de la comunidad indígena, hacer que nuestros líderes varones entiendan que hay que retomar el equilibrio en las relaciones entre todos nosotros, y que hablar y trabajar para mejorar las propias capacidades de las mujeres indígenas no significa dividir la organización, como muchas veces se nos ha dicho, sino más bien fortalecernos mutuamente y hacer unidad de la lucha colectiva.

- O movemento zapatista e a recuperación da filosofía mesoamericana: eríxese sobre boa parte dos postulados da cosmovisión mesoamericana, o que explica o seu ideal de "reciprocidade colectiva" (os cargos políticos non son remunerados), a dualidade de xéneros (fronte ao binarismo occidental), a necesidade de "acordo" na toma de decisións plíticas, a complementariedade entre home-muller, humano-non-humano, a fluidez de xéneros, etc.

Ruiz, Apen (2001). "La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario", *Signos históricos*, México: UAM, 5.

(Disponible

en: https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/articulo/view/663/581)

PALABRAS CLAVE: MESTIZAXE, DISCRIMINACIÓN SEXUAL, MIRADA DE APROPIACIÓN DO CORPO FEMININO/MIRADA PONOGRÁFICA, BRANQUEAMENTO

TESE: A tese defendida pola autora será a de que **a nación constrúese sobre os corpos das mulleres**. Por exemplo, **en México fíxose da muller mestiza o símbolo nacional**: "todos los nacionalismos, de forma explícita o implícita, se fundamentan en una apropiación de las mujeres, bien simbólica, discursiva o físicamente. Es decir, la cuestión nacional y la cuestión de género han sido pensadas, discutidas y formuladas históricamente de forma conjunta" (p. 144).

Mulleres e indíxenas eran infantilizados durante o imperio e coa emerxencia dos estados nacionais este discurso volve a rexurdir, sendo agora o Estado-nación o que debe encargarse do coidado "dos seus indíxenas" e das súas mulleres (p. 145). Son moitas as autoras que falan do **uso da discriminación sexual na definición do indio**: "la imagen del indio niño, o un minusválido, se complementaba con la del "buen salvaje" (...) curiosamente la calidad básicamente moral y emotiva del indio lo asemejaba a la imagen de la mujer reproducida por el discurso dominante (feminización do indio).

O proxecto de nación en México estivo moi determinado polo control da sexualidade en anhelos dunha sorte de "pureza sexual". Na construción da nación independente mexicana, a mirada sobre as mulleres segue a ser colonial e masculina, reproducindo a **"mirada de apropiación del cuerpo femenino"** (p. 11) que fora propia dos colonos.

A figura do mestizo foi empregada, tanto en México como en Bolivia para a configuración da identidade nacional como unha promesa de harmonía social e de conciliación. Non obstante, o uso do termo mestizo é demasiado ambiguo e, para os intereses políticos, "lo suficientemente flexible como para permitir que la constitución racial de la nación se entendiera a veces como más indígena y otras veces como más hispana, dependiendo de las circunstancias" (p. 153). Con todo, na idea de mestizaxe, considérase que a muller sempre se vai aproximar máis ao indíxena, por ser portadora da cultura tradicional. En tanto portadora da cultura tradicional, ténase a seguridade de que

a muller mestiza non se ía converter en feminista, por ser esta unha ideoloxía importante dende o exterior.

Os autores latinoamericanistas denuncian a mestizaxe como dispositivo de branqueamento. Non obstante, hai que ter en conta que, de acordo con Apen Ruiz, este non aplica para as mulleres. A muller mexicana mestiza, até ben entrado o século XX, figuraba como unha “india bonita”: “una bella india que sin embargo nunca se volvería del todo moderna (i.e. feminista)” (p. 154).

O ideal de mestiza era, xa que logo, o dunha muller o suficientemente occidental para participar na modernización económica. pero o suficientemente india como para manter o seu carácter non feminista. A mestiza, por ser muller (sempre apegada á natureza, ao tradicional, etc.) comprendíase como incapaz de romper coa cultura indíxena. Polo contrario, o ideal de varón mestizo era o da aspiración a constituírse como varón branco.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS EMPREGADAS NOS ESTUDOS INTRUDUTORIOS

AAVV (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid: Traficantes de Sueños

ADLBI SIBAI, S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, México: Edicionesakal.

AMORÓS, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo , proyecto ilustrado y postmoderrnidad*, Madrid: Cátedra.

ANZALDÚA, G. (1988). “La prieta”, en MORAGA, C. e CASTILLO, A. (ed.). *Esta puente, mi espalda. Voces de tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco, Ism Press, 157-172.

_____ (2004). “Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan”, en AAVV. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid: Traficantes de Sueños.

BOUTELDJA, H. (2010). “El privilegio de la solidaridad”. (intervención da autora no IV Congreso Internacional de Feminismo Islámico, celebrado en Madrid do 21 ao 24 de outubro do 2010).

CASTRO-GÓMEZ, S. e GROSGOUEL, R. (eds.) (2007). *El giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo de Hombre Editores.

CHÁVEZ, P., QUIROZ, T., MOKRANIS, D. e LUGONES, M. (2011). *Despatriarcalizar para descolonizar la gestión pública*, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. Dirección de Participación Ciudadana.

CONTRERAS HERNÁNDEZ, P. e TRUJILLO, M. (2017). “Desde las epistemologías feministas a los feminismos decoloniales”, *Athenea Digital*, 17(1), 145-162.

CRENSHAW, K. W. (1991). “Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color”, *Stanford Law Review*, 43 (6), 1.241-1.299. Traducido por: Raquel (Lucas) Platero y Javier Sáez.

CUMES, A. E. (2009). "Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas", 29-53, en PEQUEÑO, A., (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, Quito: FLACSO.

_____ (2014). “Esencialismo estratégicos”, en MILLÁN, M. (coord.), *Más allá del feminismo: Caminos para andar*, México: Red de Feminismos Descoloniales.

_____ (2018). "La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo", en *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras*, Chiapas: México: Editorial RETOS.

_____ (2019). "Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojos en las sociedades que nos dan forma", en LEYVA SOLANO, X. e ICAZA, R. (coords.). *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*, México: CLACSO.

DUSSEL, E. (1994), 1492. *El encubrimiento del Otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz: UMSA

_____ (2011). *Filosofía de la liberación*, México: Fondo de Cultura Económico.

EZLN (1993). "Ley Revolucionaria de Mujeres Indígenas", *El despertador Mexicano*. Órgano informativo del EZLN, 1.

ESPINOSA MIÑOSO, Y. (2016). "De por qué es necesario un feminismo decolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de la identidad", *Solar*, 12 (1), 141-171.

ESPINOSA MIÑOSO, Y., GÓMEZ CORREAL, D., OCHOA MUÑOZ, K. (ed.) (2014), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Colombia: Universidad Editorial del Cauca.

FALQUET, J. (1999). "La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas", *Nouvelles Questions Feministes*, 20 (2), 163-190.

FEDERICI, S. (2018). Revolución en el punto cero. *Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

_____ (2019). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid: Traficantes de Sueños.

- GALINDO, M. (2015). "La revolución feminista se llama despatriarcalización", en *Feminista siempre. Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala*, Acsur-Las Segovias, 27-50.
- GANDARIAS GOIKOETXEA, I. (2017). "¿Un neologismo a la moda? Repensar la interseccionalidad como herramienta para la articulación política feminista", *Investigaciones feministas*, 8, 73-93.
- GROSFOGUEL, R. (2006). "La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global", *Tabula Rasa*, 4, 7-48.
- _____ (2013). "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI", *Tabula Rasa*, 19, 31-58.
- HERNÁNDEZ CASTILLO (2012). "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", *Debate feminista*, 24, 206-230.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, R.A. e SUÁREZ NAVAS, L. (eds.) (2008). *Descolonizando el Feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid: Cátedra.
- KLEIN, H. (2019). *Historias de mujeres zapatistas*, Bos Aires: Tinta Limón, Red de Solidaridad con Chiapas, El Colectivo.
- LOZANO LERMA, B.R. (2010). "El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano", *La manzana de la discordia*, 5 (2), 7-24.

LIMIC, T. (2015). "Para un diálogo interepistémico y decolonial entre feministas occidentales y no occidentales", *Tabula Rasa*, 23, 133-156.

LUGONES, M. (2003). *Pilgrimages. Peregrinajes. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, INC.

_____ (2005). "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color", *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25, 61-76.

_____ (2008). "Colonialidad y género", *Tabula Rasa*, Bogotá: Colombia, 9, 73-101.

_____ (2011). "Hacia un feminismo decolonial", *La manzana de la discordia*, 6 (2), 105-119.

MADRUGA BAJO, M. (2020). *Feminismo e Ilustración. Un seminario fundacional*, Madrid: Ediciones Cátedra.

MALDONADO TORRES, N. (2007). "Sobre la colonialidad del Ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en CASTRO-GÓMEZ, S. e GROSGOUEL, R. (eds.). *El giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo de Hombre Editores.

_____ (2008). "La descolonización y el giro des-colonial", *Tabula Rasa*, 9, 61-72.

MARCOS, Sylvia (2010). *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismo abajo y a la izquierda*, Chiapas: SCLC.

_____ (2011). *Mujeres, rebeldes, indígenas, zapatistas*.

(Consultado en: <https://radiozapatista.org/wp-content/uploads/2018/04/mujeres-indigenas-rebeldes-zapatistas-sylvia-marcos.pdf>).

_____ (2012). "El género vernáculo de Ivan Illich", *Tamoanchan. Revista de Ciencias y Humanidades*, 2.

MARTÍNEZ ANDRADE, L. (2019). *Feminismos a la contra: entre-vistas al Sur Global*, Santander: La Vorágine.

MENDOZA, B. (2014). *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*, México: Herder.

MEDINA MARTÍN, R. (2013). "Feminismos periféricos, feminismos-otros. Una genealogía feminista decolonial por reivindicar", *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 8, 53-79.

MIGNOLO, W. (2000). "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. perspectivas latinoamericanas*, Bos Aires: CLACSO, 34-52.

_____ (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona: Gedisa.

MILLÁN, M. (2012). "La eclosión del sujeto del feminismo y la crítica de la modernidad capitalista", *Pléyade* 22, 131-156.

_____ (coord.) (2014). *Más allá del feminismo: Caminos para andar*, México: Red de Feminismos Descoloniales.

_____ (2020). "Interseccionalidad, descolonización y la transcrítica antisistémica: sujeto político de los feminismos y `las mujeres que luchan´", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 240, 207-232.

MOHANTY, C. (2008). "Bajo los ojos de occidente", en HERNÁNDEZ CASTILLO, R.A. e SUÁREZ NAVAS, L. (eds.). *Descolonizando el Feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid: Cátedra.

MONTANARO, A. M. (2017). *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina*, España: Dykinson.

MOORE TORRES, C. (2018). "Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios", *Estudios Político*, 53, 237-254.

OCHOA MUÑOZ, K (2018). "Feminismos de(s)coloniales". (Consultado en: https://www.escuelaformacionpolitica.com/uploads/6/6/7/0/66702859/feminismos_descoloniales_conceptos_clave_2.pdf).

_____ (2017). "Descifrando nuestros cuerpos racializados", *Faia*, 6 (29).

- _____ (2019). *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismo descoloniales en los sures globales*, Akal.
- OYHANTCABAL, L. M. (2021). "Los aportes de los feminismos decoloniales y latinoamericano", *Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 20, 97-115.
- PATEMAN, C., (2019). *El contrato sexual*, Madrid: Ménades, S.L.
- PAREDES, J. e GUZMÁN, A. (2014). *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?*, La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- PAREDES, J., (2012). "Las trampas del patriarcado", *Pensando los feminismos en Bolivia*, La Paz: Conexión Fondo de Emancipación, 89-113.
- PICQ, M. L. (2020). "La colonización de sexualidades indígenas: entre despojo y resistencia", *Contemporánea. Revista de Sociología da UFSCar*, 10 (1), 13-34.
- QUIJANO, A. (1992). "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *Perú Indígena*, 13 (29), Perú.
- _____ (2014). "Colonialidad de poder, eurocentrismo y América Latina", en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Bos Aires: CLACSO.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2014). “Lección de derecho o las paradojs de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”. en ESPINOSA MIÑOSO, Y., GÓMEZ CORREAL, D., OCHOA MUÑOZ, K. (ed.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Colombia: Universidad Editorial del Cauca, 121-135.

RIVERA ZEA, T. (2008). “Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos”, en SUÁREZ NAVAS e HERNÁNDEZ CASTILLO, R. A. (eds). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid: Ediciones Cátedra-Universidad de Valencia-Instituto de la Mujer, 329- 349.

ROBLES, A. (2018). “Reflexiones desde la distancia...”. *Pikara Magazine* [artículo periodístico].

SEGATO, R. L. (2015). “La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad”, en BELAUSTEGUIGOITIA RIUS, M. e SALDAÑA PORTILLO, M.J. *Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación*, México: UNAM, 125-163.

_____ (2016). *La guerra contra las mujeres*, Madrid: Traficantes de sueños,

SORIANO GONZÁLEZ, M.L. (2013). “Organización y filosofía política de la revolución zapatista de Chiapas”. *Universitas. Revista de derecho, filosofía y política*, 18, 119-148.

SPIVAK, G.C. (1998). “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, *Orbis Tertius*, 3 (6), 175-235.

TAPIA GONZÁLEZ, A. (2018). *Mujeres indígenas en defensa de la Tierra*, Madrid: Cátedra.

TODOROV, T. (2010). *La conquista de América: el problema del otro*, Madrid: Siglo XXI.

VIVEROS VIGOYA, M. (2008). “La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual”, en CEREAGA, G., *Memorias del Primer Encuentro Latinoamericano y del Caribe: La sexualidad frente a la sociedad*. México, D.F.

WALSH, C. (2017). “Interculturalidad y (de)colonialidad. Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala”, en GARCIA DINIZ, A., et al. (orgs.), *Poéticas e políticas da linguagem em vias de descolonização*, Brasil: Pedro e João Editores, 19-53.